

حیاتِ
اقبال
کا ایک
جذبائی
دور



پروفیسر محمد عثمان
مکتبہ جدید

پروفیسر محمد عثمان

حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور

اور دوسرے مضامین

مکتبہ جدید، لاہور

فہرست مضامین

حصہ اول

- ۱
۹
- ابتدائیہ
(۱) نوجوان شاعر اقبال

حصہ دوم

- ۳۲
۵۵
۷۵
۱۰۱
- معیشت
(۲) اقبال اور معاشی مسائل
(۳) اقبال اور روس
(۴) اقبال کی علم الاقتصاد
(۵) اقبال اور سوشلزم

حصہ سوم

- ۱۱۳
۱۲۸
۱۳۵
۱۷۵
- معاشرت
(۶) قرآن حکیم کی آئینی حیثیت
(۷) اقبال کا تعلیمی موقف
(۸) اقبال کی عظیم نثر
(۹) پاکستان کی تعمیر نو اور اقبال

حصہ چہارم

بحث و نظر

- ۱۸۵
- (۱۰) فلسفہ خودی کا سیاسی پس منظر

۱۹۹

(۱۱) اقبال کی عشقیہ شاعری

۲۱۹

(۱۲) "فکرِ اقبال" پر ایک نظر

۲۳۲

(۱۳) تردیدِ خودی کی ایک ناکام کوشش

حصہ پنجم

انتہائی

۲۶۰

(۱۴) حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور



اشاعت نو

دس سال پہلے جب یہ مضامین شائع ہوئے تو اقبالیات میں اس کتاب کو بہت بلند درجہ دیا گیا۔ اسی دوران اس مجموعہ کے لائق مصنف نے چند نئے مضامین لکھے جو اس میں شامل کر دیے گئے ہیں

پبلشر

حرفِ آغاز

اس مجموعے کے مضامین میں سے، نوجوان شاعر اقبال، اقبال اور معاشی مسائل، اور جہات اقبال کا ایک جذباتی دور، سہ ماہی، اقبال، لاہور میں شائع ہوئے تھے۔ اقبال اور قرآن، ثقافت، لاہور اور اقبال کی عشقیہ شاعری، نصرت، لاہور میں چھپ چکے ہیں، باقی مضامین غیر مطبوعہ ہیں

یہ مضامین اپنا لغات، اپنا مقصد اور اپنی کامیابی و ناکامی آپ کے خود بیان کریں گے۔ میں فقط اشعار عرض کروں گا کہ ان میں سے ہر مضمون اس یقین کے ساتھ لکھا گیا ہے کہ علامہ اقبال کی زندگی اور افکار کا مطالعہ ہمارے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور پاکستان کی تعمیر میں ہماری صحیح رہنمائی کر سکتا ہے۔

مثال کے طور پر اقبال اور روس، والا مضمون دیکھیے۔ اس سے روس کی حمایت یا اس کی مخالفت مقصود نہیں بلکہ نہایت کاوش اور دیانت داری کے ساتھ سمجھنا مطلوب ہے کہ علامہ اقبال کا نقطہ نظر روس اور اس سے متعلقہ امور کے بارے میں کیا تھا تا کہ ہم اس پر غور کریں اور اگر ممکن ہو تو اس سے فائدہ اٹھائیں۔

یہی بات اقبال اور معاشی مسائل پر صادق آتی ہے۔ یہ مضمون اتنا جامع اور مکمل نہیں جس قدر میں چاہتا تھا کہ ہو، تاہم اقبال کے معاشی تصورات کو قدرے وضاحت کے

ساتھ پیش کرتا ہے۔ ان میں ان خطوط کا تذکرہ بھی ہے جو علامہ مرحوم نے اپنے آخری سالوں میں قائد اعظم کے نام لکھے اور جن میں مسلمانوں کی معاشی فلاح و بہبود پر خصوصیت سے زور دیا گیا ہے۔ اس مضمون سے کم از کم ایک بات واضح ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ اقبال مسلمانوں (پاکستان) کا جدید معاشی نظام سوشلسٹک بنیادوں پر اٹھانا چاہتے تھے۔ اقبال اور قرآن کی آئینی حیثیت سے عام قارئین کو یہ پتہ چلے گا کہ اقبال قرآن اور احادیث کو کس نظر سے دیکھتے ہیں اور ان کی کیا حیثیت متعین کرتے ہیں اور ان میں کیسا فرق روا رکھتے ہیں۔ مقام حدیث کا مسئلہ ادھر چند سالوں سے ایک نزاعی صورت اختیار کر گیا ہے۔ اکثر لوگ افراط و تفریط میں مبتلا ہو کر اور دوسروں کو اس میں مبتلا کر کے یہ تاثر پیدا کرتے ہیں کہ وہ دین کی بہت بڑی خدمت انجام دے رہے ہیں حالانکہ دین اور اہل اسلام کو اس سے کچھ فائدہ نہیں پہنچتا بلکہ الٹا نقصان ہوتا ہے۔ علامہ اقبال ایسے نزاعی مسائل میں ہنگامہ پیدا کرنے اور حق کے نام پر فتنہ اٹھانے کے شدید مخالف تھے۔ ان کے اس طرز عمل سے ہم بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔

حیات اقبال کا ایک جذباتی دور، بہت نازک موضوع ہے۔ اکثر لکھنے والے ایسے موضوعات کو سبک دُل بنائے بغیر رہ نہیں سکتے۔ میرا اسلوب تحقیق اور ہے۔ اس مضمون میں مجھے خصوصیت سے بڑی عرق ریزی کرنی پڑی اور غیر معمولی طور پر محتاط اظہار کی پُل صراط سے گزرنا پڑا۔ (لیکن مضمون دیکھ کر جب پروفیسر ایم۔ ایم شریف مدیر اقبال، لاہور نے مجھے ایسے نازک موضوع سے کامیابی کے ساتھ عہدہ برآ ہونے، پر مبارک باد دی، تو میری 'تکان دور ہو گئی') جذباتی دور سے گزرنا کوئی خامی یا جرم نہیں۔ یہ فطرت کی شاہراہ ہے جس سے ہر کوئی گزرتا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ کوئی لیٹ لیٹا کر اور منہ پر نقاب ڈالے گزرتا ہے اور کوئی کھلے بندوں اور ڈٹکے کی چوٹ بعض کا گزرنا سب کو معلوم ہو جاتا ہے اور شعروں

کا انتخاب ان کو رسوا کر دیتا ہے اور بعض کے گزرنے کی کسی کو کانوں کان خبر نہیں ہوتی۔ محقق اور نقاد کا کام گزرنے والے کی عزت و وقار کو برقرار رکھتے ہوئے اس کے قدموں کی نشاندہی کرنا ہے۔ ڈھنڈورا پیٹنا، رسوا کرنا یا لذت گیر ہونا نہیں۔

تفکر اقبال پر ایک نظر، کے بارے میں مجھے صرف یہ کہنا ہے کہ ذاتی زندگی میں خواہ کتنی صلح جوئی اور مراسم پروری رد رکھی جائے، ادبی تنقید اور علمی پرکھ میں اس کا رد نہ رکھنا ہی بہتر اور انسب ہے۔ بے لاگ تنقید کا منصب مصنف کے بڑے یا چھوٹے ہونے کو خاطر میں لائے بغیر اس کی تحریر یا تخلیق کا کھرا کھوٹا ظاہر کرتا ہے تنقید مصنف کی راہ سے تحریر تک نہیں، تحریر کی راہ سے مصنف تک پہنچنے کا نام ہے اور میں نے اپنا فرض ادا کیا ہے، کسی کو خوش یا ناراض کرنے کی کوشش نہیں کی۔۔۔۔۔ یہی بات مجھے

اس مضمون کے بارے میں کہنی ہے جس میں ڈاکٹر معین الدین جمیل کی کتاب ”سرا لاسرار کا جائزہ لیا گیا ہے۔

ان مضامین کے متعلق ایک اور بات مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ یہ گیارہ مضامین گزشتہ دس گیارہ برس میں مختلف اوقات و مواقع پر لکھے گئے لہذا ان کے اندازِ تحریر اور اسلوبِ تحقیق میں کچھ فرق پایا جاتا ایک قدرتی امر ہے۔ اسی طرح بعض باتوں کی تکرار بھی ناگزیر تھی۔

محمد عثمان

۸۵۔ ڈی، گلبرگ

۱۳ جولائی ۶۶۴

حصہ اول
ابتدائیہ

نوجوان شاعر اقبال

(ایک تجزیہ)

۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۵ء تک کا زمانہ اقبال کے شباب کا زمانہ تھا۔ شاعری کے اعتبار سے تو اسے عہد نوجوان شباب بھی کہہ سکتے ہیں لیکن خود اقبال اپنی اس منزل سے گزر چکے تھے۔ ان کی پیدائش ۱۸۷۷ء میں ہوئی تھی۔ ۱۹۰۱ء میں ان کی عمر ۲۵ برس کی ہو گئی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب وہ گورنمنٹ کالج لاہور سے ایم۔ اے کرنے کے بعد پہلے اورینٹل کالج میں اور پھر گورنمنٹ کالج میں لیکچرار مقرر ہوئے تھے اور ان کا زیادہ وقت پڑھنے اور پڑھانے میں گزرتا تھا۔ بانگ درا کا پہلا حصہ اس کلام پر مشتمل ہے جو انہوں نے اس عہد میں یعنی ۲۵، ۲۶ برس سے ۲۲ برس کی عمر تک لکھا۔ اس کم و بیش پانچ سال کی شاعری کو بعض نقادوں نے 'دور اول' کی شاعری کہا ہے اور بعض نے اسے قومیت یا وطنیت کی شاعری سے تعبیر کیا ہے۔ بہر حال یہی وہ زمانہ ہے جس میں کسی ہوتی نظمیں اور غزلیں اور ان کا کہنے والا نوجوان اقبال اس مطالعہ کا موضوع ہے۔

فلسفیانہ تفکر

فلسفہ کی طرف میلان اور کالج میں بطور مضمون کے اس کا انتخاب اس امر کا ثبوت ہے کہ طبیعت میں گہرے غور و فکر

کارنگ پایا جاتا تھا۔ یوں تو ہر تعلیم یافتہ اور علم و فن سے ذوق رکھنے والا شخص زندگی کے بعض پہلوؤں پر غور کرتا ہے، مگر وہ لوگ جو فلسفہ کی طرف خاص طور پر بڑھتے ہیں، ان کا فکر دوسرے لوگوں سے خاصا ممتاز ہوتا ہے۔ عام لوگ زندگی کے ظواہر مثلاً سیاسیات، معاشیات، اجتماعیات وغیرہ کے مسائل کے متعلق سوچتے سمجھتے ہیں۔ فلسفہ کارسیا زندگی اور کائنات کی بنیاد پر غور کرتا ہے۔ اس کا ذہن مادہ اور زندگی کی ظاہری سطح سے گزر کر درامادہ سے پھوٹنے والی الجھنوں کو حل کرنے کی سعی کرتا ہے۔ وہ صرف یہ نہیں دیکھتا کہ موجودہ زندگی کیسی ہے اور کیا ہونی چاہیے بلکہ اس بات کی کھوج لگاتا ہے کہ زندگی ہے کیا؟ یہ کیا تھی؟ کیا ہوگی؟ اور یہ کیوں ہے؟ دوسرے لفظوں میں یہ لوگ زندگی کی رفتار اور اس کی اصلاح پر ہی نظر رکھنا کافی نہیں سمجھتے بلکہ اس کی ماہیت اور اس کی ابتدا اور انتہا کو سمجھنے کی جستجو بھی کرتے ہیں۔ ہانگ درا کے پہلے حصے میں یہ رجحان اقبال کا سب سے نمایاں اور اہم رجحان ہے اور اس کے کئی پہلو ہیں۔ اول یہ کہ روزمرہ کے واقعات کو وہ اس نظر سے نہیں دیکھتا جس نظر سے عام لوگ انہیں دیکھ کر نظر انداز کر دیتے ہیں اور انہیں قابل توجہ اور درخور اعتنا نہیں سمجھتے۔ پروانے ہر رات شمع پر آکر گرتے ہیں اور جل کر راکھ ہو جاتے ہیں۔ مہیرے اور شاید آپ کے لیے یہ واقعہ زندگی کے معمولات میں سے ہے، لیکن نوجوان اقبال کی نظر میں یہ غیر معمولی واقعہ ہے۔ جب اس کی نگاہ اس منظر پر پڑتی ہے تو وہ ٹھٹک جاتا ہے۔ اس کے دل میں بیسیوں سوال اٹھتے ہیں۔ اسے شمع کی روشنی پر پروانے کے جل مرنے میں کوئی سرستہ راز، کوئی پراسرار معنویت دکھائی دیتی ہے اور اس کا استفسار ایک گہرے تخیر میں ڈوب جاتا ہے :

پروانہ تجھ سے کرتا ہے اے شمع پیار کیوں ؟

یہ جان بے قرار ہے تجھ پر نشا کیوں ؟

سیلاب وار رکھتی ہے تیسری ادا اسے
آدابِ عشق تو نے سکھائے ہیں کیا اسے؟
کرتا ہے یہ طوافِ تری جلوہ گاہ کا
چھونکا ہوا ہے کیا تری برقِ نگاہ کا؟
آزارِ موت میں اسے آرامِ جاں ہے کیا؟
شعلے میں تیرے زندگی جاوداں ہے کیا؟
پہِ دانہ اور ذوقِ تماثائے روشنی !
کیڑا ذرا سا اور تماثائے روشنی !

دوم یہ کہ چونکہ غور و فکر کی ابتدا ہے، جستجو کا آغاز ہے، اس لیے شاعر سراپا
استفسار اور کیسے سوال بنا ہوا ہے اور اسے اپنی اس کیفیت کا شدید احساس ہے —
دکلِ نگین، بانگِ درا کی دوسری نظم ہے۔ اس میں نوجوان شاعر اپنے آپ کو "سراپا
سوز و سازِ آرزو" اور زخمی شمشیرِ ذوقِ جستجو، کہتا ہے اور اس کے بیان میں اتنا خلوص
اور اتنا درد ہے کہ پڑھنے والا اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا :

تو شناسائے خراشِ عتدہ مشکل نہیں
اے گلِ نگین! ترے پلوں میں شاید دل نہیں
زیبِ محفل ہے شریکِ شورشِ محفل نہیں
یہ فراغتِ بزمِ ہستی میں مجھے حاصل نہیں
اس پسین میں میں سراپا سوز و سازِ آرزو
اور تیسری زندگی بے گدازِ آرزو
سوزبانوں پر بھی خاموشی تجھے منظور ہے

راز وہ کیا ہے ترے سینے میں جو کسٹور ہے
میری صورت تو بھی اک برگ ریاض طوس ہے
میں چن سے دور ہوں تو بھی چین سے دُور ہے
سُلمَن ہے تو پریشاں مثلِ بوریست ہوں میں
زخمی شمشیرِ ذوقِ جستجو رہتا ہوں میں

سوم یہ کہ شاعر کی حیثیت سے اقبال زندگی یا فطرت کے جس منظر کی طرف بھی متوجہ ہوتا ہے اس کا دل اس منظر کی حقیقت کو پالینے اور اس کی تہہ تک پہنچنے کے لیے چل جاتا ہے، بے قرار ہو جاتا ہے۔ اس جذبہ کے ماتحت وہ کبھی 'ماہ نو'، آفتابِ صبح اور گلِ پژورہ سے مصروف گفتگو ہوتا ہے اور کبھی 'چاند'، 'گلِ رنگین'، اور 'شمع' سے شاعرانہ سے طرح طرح کے سوال کرتا۔ ان سے اپنے دل کی کہتا اور ان کے دل کی سننے کی خواہش کرتا ہے۔ نظم 'گلِ رنگین' سے بڑھکر اے ابھی آپ کی نظر سے گزرے ہیں ان سے میرے اس خیال کی تصدیق ہو سکتی ہے لیکن اس پہلو کی سب سے بہتر نمائندگی وہ نظم کرتی ہے جس کا عنوان ہے 'خفتگانِ خاک سے استفسار'۔ زندگی کی اصل کیا ہے؟ اس مسئلہ کا حل بہت کچھ 'موت' کیا ہے؟ کے حل پر منحصر ہے۔ مابعد الطبیعیات کے جس قدر نظام انسانی ذہن نے تعمیر کیے ہیں ان کی اساس موت کے کسی نہ کسی تصور پر قائم ہوئی ہے۔ اگر ہماری سمجھ میں یہ بات صاف ہو جائے کہ موت کیا ہے تو زندگی کی گتھی اس کی روشنی میں خود بخود سلجھنے لگتی ہے۔ اقبال نے متذکرہ بالا نظم میں اوپر تلے کم و بیش تین تین سوال خفتگانِ خاک سے کیے ہیں۔ سوالات کی نوعیت اور ہمہ گیری اور انداز بیان کے جوش سے باسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ شاعر فطرت کے اس منظر کو تمام و کمال جان لینے کے لیے کس قدر بے قرار ہے۔ چند اشعار ملاحظہ فرمائیے :

اے مے غفلت کے مستو! کہاں رہتے ہو تم؟
 کچھ کہو اس دلیں کی آخر جہاں رہتے ہو تم
 وہ بھی حیرت خانہ امروز و مشر و اس ہے کوئی؟
 اور پیکارِ عناصر کا متاثر ہے کوئی؟
 آدمی واں بھی حصارِ عزم میں ہے محصور کیا؟
 اس ولایت میں بھی ہے انساں کا دل مجبور کیا؟
 اس جہاں میں اک معیشت اور سوا افتاد ہے
 رُوح کیا اس دلیں میں اس فکر سے آزاد ہے؟
 کیا وہاں بسلی بھی ہے، دہتاں بھی ہے خرم بھی ہے؟
 قافلے والے بھی ہیں؟ اندیشہ ریزن بھی ہے؟
 واں بھی کیب فریادِ بلبل پر چین روتا نہیں؟
 اس جہاں کی طرح واں بھی دردِ دل ہوتا نہیں؟
 جستجو میں ہے وہاں بھی رُوح کو آرام کیا؟
 واں بھی انساں ہے قلیلِ ذوقِ استغناء کیا؟
 آہ! وہ کثور بھی تاریکی سے کیب معمور ہے؟
 یا محبت کی تجسلی سے سراپا نور ہے؟
 تم بتا دو راز جو اس گنبدِ گرداں میں ہے
 موت اک چھتا ہوا کا نڈالِ انسان میں ہے

لیکن نوجوان اقبال ۱۹۲۵ء برس کے اقبال کے متعلق اس باب میں سب سے اہم
 بات بیان کے قابل یہ ہے کہ وہ اس غور و فکر، تلاش و جستجو اور سوز و ساز کی ابتدائی منزل میں بھی

عجب طرح کا اعتماد اپنے اوپر اور انسان کی عظمت پر رکھتا ہے جس کی وجہ سے اس کا ذوق استفسار اور دروِ استفہام اسے تشکیک یا قنوطیت کی طرف نہیں سے جاتا بلکہ وہ اپنے نوخیز وجدان کے سہارے امید و یقین کی طرف بڑھتا ہے۔ پڑھنے والے کو بے تاب جستجو اور بچتہ اعتماد کا یہ امتزاج دیکھ کر حیرانی ہوتی ہے: 'آفتاب صبح، میں آفتاب کو مخاطب کر کے کہتے ہیں :

آرزو نورِ حقیقت کی ہمارے دل میں ہے
بیلی ذوقِ طلب کا گھر اسی محل میں ہے
کس قدر لذت کشو و عقدہٴ مشکل میں ہے
لطفِ صد حاصل ہماری سعی بے مال میں ہے
دروِ استفہام سے واقف تراپسوں نہیں
جستجوئے رازِ قدرت کا شناسا تو نہیں

گلِ رنگیں، ان اشعار پر ختم ہوتی ہے :

یہ پریشانی مری سامانِ جمعیت نہ ہو
یہ حیرت سوزی چراغِ خانہٴ حکمت نہ ہو
ناتوانی ہی مری سرمایہٴ قوت نہ ہو
رُشکِ جامِ جم مرا آئینہٴ حیرت نہ ہو
یہ تلاشِ متصل شمعِ جہاں افروز ہے
توسنِ ادراکِ انساں کو خرامِ آموز نہ ہو
سورج کی طرح چاند بھی شاعر کی کئی ایک کیفیات میں شریک ہے مگر اشتراکِ راہ
میں جلد ایک ایسا موڑ آجاتا ہے جس سے آگے صرف شاعر ہی جاسکتا ہے۔ چاند بے چارے
کا وہاں گزر کہاں؟ یہ وہ مقام ہے جہاں سے انسان کائنات کی دوسری تمام مخلوقات
کو پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھتا ہے۔ اس راہِ عظمت میں اس کا کوئی ہم سفر نہیں، کوئی شریک
نہیں۔ یہ مرتبہ تنہا سے حاصل ہے۔ کیوں؟ اس کا جواب انسان کا وہ وصف ہے جو نوجوان

اقبال کی سب سے نمایاں خصوصیت ہے : ذوقِ آگہی۔ چنانچہ چاند سے خطاب ہوتا ہے :
پھر بھی اسے ماہِ مہیں ! میں اور ہوں ، تو اور ہے

دردِ حسیں پہلو میں اٹھتا ہے وہ پہلو اور ہے
گرچہ ، میں ظلمت سراپا ہوں ، سراپا نور تو
سینکڑوں منزل ہے ذوقِ آگہی سے دور تو
جو مری ہستی کا مقصد ہے مجھے معلوم ہے

یہ چمک وہ ہے جہیں حسیں سے تری محروم ہے

اس رُحمان کا آخری پہلو یہ ہے کہ اس دور میں اقبال صرف استفسار اور استغنام پر ہی اکتفا نہیں کرتا جیسا کہ اخفکانِ خاک ، کے اشعار سے گمان ہو سکتا ہے بلکہ اس کی مابعد الطبیعیاتی نظام کی بنیادیں جن پر بعد میں اس کے فکر کی فلک بوس عمارت کھڑی ہوئی اسی زمانے میں استوار ہوتی ہیں۔ یہ کائنات کیا ہے ؟ یہ مادہ ہی مادہ ہے یا اس طبعی اور مادی نظام کے پیچھے کوئی شعور ، کوئی ذہن ، کوئی مقصد کار فرما ہے ؟ نوجوان اقبال کائنات کی مادی تعبیر کرنے والے کو چشم غلط نگر کہتا ہے اور سلسلہ کون و مکاں کی رومانی اور اخلاقی تعبیر پر زور دیتا ہے :

چشم غلط نگر کا یہ سارا قصور ہے عالم ظہورِ جلوۂ ذوقِ شعور ہے
یہ سلسلہ زمان و مکاں کا کندہ ہے طوقِ گلوتے حسن تماشا پسند ہے

اسے کائنات کی ہر چیز میں ، ہر شے میں حسنِ مطلق کا جلوہ نظر آتا ہے۔ اس کے نزدیک کائنات کی کثرت ، وحدت ہی کا ایک کرشمہ ہے۔ اس متوقفانہ تصورِ کائنات کا اظہار پہلے دور میں کئی ایک مقام پر ہوا ہے۔ 'بچہ اور شمع' ، اور 'جگنو' میں نوجوان اقبال نے یہ خیالی بڑی خوبی ، وضاحت اور جوش کے ساتھ پیش کیا ہے۔ 'جگنو' سے چار

اشعار درج کیے جاتے ہیں :

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے

انسان میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے

یہ چاند آسماں کا، شاعر کا دل ہے گویا

واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درو کی کسک ہے

اندر از گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ

نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چمک ہے

کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کار از مخفی

جگنو کی جو چمک ہے، وہ پھول کی چمک ہے

پہلے دور کی ایک غزل کا ایک شعر ہے :

وہیں سے رات کو خلعت ملی ہے

چمک تارے نے پائی ہے جہاں سے

آگے چل کر اگرچہ اقبال وحدت الوجود کے نظریہ کے قائل نہیں رہتے، مگر حسن ازل

کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے، کی واقعیت سے انہیں کبھی انکار نہ ہوا اور نہ ہو سکتا

تھا۔ کائنات کی روحانی تعبیر اور کثرت، میں وحدت، کار از پائینے کے علاوہ اقبال

نے انسانی جوہر کی ابدیت کا خیال بھی پہلے دور کے اواخر میں بڑے غیر مبہم الفاظ میں

پیش کیا ہے۔ کنار راوی، پہلے حصے کی نہایت عمدہ نظموں میں شمار کیے جانے کے قابل

ہے۔ غروب آفتاب کے وقت شاعر راوی کے کنارے کھڑا ڈوبتے ہوئے سورج کا

نظارہ کر رہا ہے اور منظر کی دلفریبی میں کھویا جا رہا ہے، گہرے سکوت اور تنہائی کا عالم

ہے، دور مقبرہ جہانگیر کے مینار سے عہد رفتہ کی یاد تازہ کر رہے ہیں۔ اتنے میں ایک

کشتی شاعر کے قریب سے ہو کر گذرتی ہے اور دیکھتے ہی دیکھتے نگاہوں سے اوجھل ہو جاتی ہے۔ اقبال کے فلسفی ذہن کو انسانی زندگی کے لیے ایک نادر تشبیہ سوچتی ہے :

رواں ہے سینہ دریا پر اک سینہ تیز

ہوا ہے موج سے طاح جس کا گرم ستیز

بک رویا میں ہے مثل نگاہ یہ کشتی

بگل کے حلقہ حد نظر سے دور گئی

جہاز زندگی آدمی رواں ہے یونہی

ابد کے بحر میں پیدا یونہی، نہاں ہے یونہی

شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا

نظر سے چھپتا ہے، لیکن فنا نہیں ہوتا

انسانی جوہر کی ابدیت کا یہ خیال بانگ درا اور بعد کی کتابوں میں بیسیوں مرتبہ ادا

ہوا ہے مگر بیان کی وہ دل کشی جو اوپر کے اشعار کا حصہ ہے غالباً کہیں اور پیدا نہ ہو

سکی۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں :

مرنے والے مرتے ہیں لیکن فنا ہوتے نہیں

یہ حقیقت میں کبھی ہم سے جدا ہوتے نہیں

(بانگ درا، حصہ سوم)

موت تجدید مذاق زندگی کا نام ہے

خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے

(بانگ درا، حصہ سوم)

جو ہر انسان عدم سے آشنا ہوتا نہیں

آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے منت ہوتا نہیں

(ہانگ درا۔ حصہ سوم)

فرشتہ موت کا چھوٹا ہے گو بدن تیرا

ترے وجود کے مرکز سے دُور رہتا ہے

(ضربِ کلیم۔ صفحہ ۶۳)

الغرض اقبال کا فلسفیانہ تفکر جو ابتدا میں محض ایک بے تابی، ایک دروِ استفہام

ایک ذوقِ جستجو تھا۔ دورِ اول (۱۹۰۱-۱۹۰۵ء) کے ختم ہونے سے پہلے اپنے لیے بعض

مثبت بنیادیں تلاش کر لیتا ہے اور اس کا مضطرب دل کائنات میں خدا کے وجود، ہر شے

میں اس کے ظہور اور انسانی جوہر کی ابدیت کے تصورات سے قدے تسکین پاتا ہے۔

نوجوان شاعر کی شخصیت میں اس رجائی

تفکر کے بعد جو رجحان ہمیں ملتا ہے اس

وسیع انسانی ہمدردی

کے دو پہلو ہیں۔ ایک وسیع انسانی ہمدردی اور محبت جو پورے کرۂ ارض اور نسلِ آدم

کو محیط ہے، دوسرے ہندوستانی قومیت اور جذبہ حب الوطنی۔ ہندوستانی قومیت

کا جذبہ دراصل وسیع انسان دوستی ہی کی ایک شاخ تھی جس کا رنگ مقامی اثرات

اور حالات نے اور گہرا کر دیا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اقبال کی شخصیت اور کلام

کا یہ رجحان ولایت سے واپس آنے کے بعد رفتہ رفتہ اس قدر کم ہوتا گیا کہ آخر میں

باقی ہی نہ رہا۔ یہ خیال صحیح نہیں اور اس بنیادی غلط فہمی سے پیدا ہوتا ہے کہ اقبال میں

وسیع انسانی ہمدردی کا جذبہ حب الوطنی سے پیدا ہوا تھا۔ لہذا جب وہ ہندوستانی

قومیت کے تصور سے دستبردار ہوئے تو یہ جذبہ بھی دب گیا۔ اگر اقبال کا ازاول تا آخر

یہ نور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ ان کا مقصد ہمیشہ اور ہر دور میں انسانیت اور انسانی فلاح و بہبود رہا۔ اسی کے پیش نظر انہوں نے پہلے قومیت کو اپنایا اور پڑے جوش و کستی سے اور اسی کی خاطر بعد میں قومیت کے خیال سے نہ صرف دستبردار ہوئے بلکہ اسے انتہائی خطرناک اور مہلک ٹھہرایا۔ جن حضرات کو اقبال سے یہ شکایت ہے کہ ان کے کلام میں ہر جگہ مسلمان اور اسلام کا ذکر ملتا ہے انہیں اس بات کو بھی دیکھنا چاہیے کہ ان کے یہاں انسان، انسانی وحدت اور انسانی عظمت کا ذکر کہاں کہاں اور کس کس طرح جاری و ساری ہے۔ میرا خیال ہے بلکہ رنگ و راہ سے ارمغان تک مسلمان کا جتنی بار ذکر ہوا ہے انسان اور انسانی محبت و عظمت کا ذکر اس سے کئی گنا زیادہ ہے۔ دورِ اول میں جو شعر نوجوان اقبال نے انسانی ہمدردی پر لکھے ہیں اردو شاعری کیا، دنیا کی کم ہی زبانوں میں اس کی نظیر ملے گی۔ یہ آواز اس کے دل کی گہرائیوں سے اٹھ رہی ہے کہ نوعِ انسانی اس کی قوم اور سارا جہاں اس کا وطن ہے اور زندگی کے تمام دکھ درد کا مداوا نوعِ انسان کی محبت میں ہے۔ ”آفتابِ صبح“ میں کہتے ہیں :

بستہ رنگِ خصوصیت نہ ہو میری زباں

نوعِ انساں قوم ہو میری، وطن میرا جہاں

صدمہ آجائے ہو اسے گل کی پتی کو اگر

اشک بن کر میری آنکھوں سے ٹپک جائے اثر

دل میں ہو سوزِ محبت کا وہ چھوٹا سا شرر

نور سے جس کے ملے رازِ حقیقت کی خبر

شاہِ قدرت کا آئینہ ہو دل میرا نہ ہو

سر میں جز ہمدردی انساں کوئی سودا نہ ہو

حیات اقبال کا ایک جذباتی دور

”تصویرِ درد“ میں ایک جگہ بڑی خوبی سے توحید کو وحدتِ انسانی کی ایک وسیلہ کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ خدا کے بندوں میں تفریق کرنا اس کی شانِ مطلقیت سے انکار کے مترادف ہے؛

زباں سے گر گیا توحید کا دعویٰ تو کیا حاصل

بنایا ہے بتِ پستدار کو اپنا خدا تو نے

کنویں میں تو نے یوسف کو جو دیکھا بھی تو کیا دیکھا

ارے غافل! جو مطلق تھا مقید کر دیا تو نے

اس درد سے بے ریزِ نظم میں نوعِ انسان کی محبت کو شرابِ روح پرور کہا اور بتایا کہ بیمار قوموں کے لیے، شفا، اور خفتہ بخت قوموں کے لیے بیدار بختی کے لیے کی راہ یہی محبت و اخوت ہے؛

شرابِ روح پرور ہے محبتِ نوعِ انساں کی

سکھایا اس نے مجھ کو مست بے جامِ دسبہ رہنا

محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے

کیا ہے اپنے بختِ خفتہ کو بیدار قوموں نے

بیابانِ محبت، دشتِ غربت بھی، وطن بھی ہے

یہ دیرانہ نفس بھی، آشیانہ بھی، چین بھی ہے

محبت ہی وہ منزل ہے کہ منزل بھی ہے صحرای بھی

جرم بھی، کارواں بھی، راہبر بھی، راہزن بھی ہے

محبت کے شرر سے دل سراپا نور ہوتا ہے

ذرا سے بیج سے پیدا ریاضِ طور ہوتا ہے

اس محبت نے ان کے دل کو فرقہ آرائی اور اس کے اثر، تعصب سے پاک کر دیا اور وہ امتیاز ملت و مذہب سے بہت اوپر اٹھ کر ہندوستان کی آزادی اور اس میں بسنے والے کروڑوں انسانوں کے اتحاد کے زبردست علمبردار اور نقیب بن گئے۔ ان کی قومی شاعری اور جذبہ حب الوطنی پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور تعلیم یافتہ طبقہ اس سے اس حد تک واقف ہے کہ یہاں کچھ کہنا ضروری نہیں۔ اس جگہ صرف یہ کہہ دینا کافی ہو گا کہ جب انہوں نے دیکھا کہ قومیت یا وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے نوع انسانی کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے اور ان کے دلوں میں نفرت اور رقابت کی آگ بھڑکاتا ہے تو وہ اس تصور کی اسی جوش و جذبہ سے مخالفت کرنے لگے جس جذبہ کے ساتھ انہوں نے اس سے پہلے اس کی حمایت کی تھی اور جب انہوں نے یہ دیکھا کہ اسلام ایک ایسا مذہب ہے جو نسل، رنگ، زبان اور جغرافیائی حدود کے تمام امتیازات مٹا کر انسانی وحدت و اخوت و مساوات کا ایک ایسا نظام پیش کرتا ہے جس میں ہر فرد کو ترقی کے برابر کے مواقع حاصل ہیں اور جو اپنے اندر مادی اور روحانی اقدار کا ایک متوازن امتزاج رکھتا ہے تو ان میں اس نظام سے وہی والہانہ شیفگی پیدا ہو گئی جس والہانہ پن کے ساتھ وہ اس سے پہلے قومیت کی طرف بڑھتے تھے۔ اقبال کے چند سالہ مطالعہ کے بعد جس نتیجے پر میں پہنچا ہوں یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک قومیت یا اسلام کبھی مقصود بالذات نہ تھے۔ ان کی نظر ہمیشہ پوری نوع انسانی اور اس کی فلاح و بہبود پر رہی۔ اسلام سے ان کو بے اندازہ رغبت اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ اس نظام سے ان کی نظر و فکر کے زیادہ سے زیادہ انسانی تقاضے پورے ہوئے اور ان کی فطرت کی پیاس بجھی۔

ابھی تک ہم نے نوجوان شاعر اقبال کی شخصیت کے دؤرخ دیکھے ہیں۔ اس کی فلسفیانہ جستجو

۳۔ عشق کی برتری

اور اس کی وسیع انسانی ہمدردی یا انسان دوستی جو نسل، رنگ اور ملت و مذہب کی حدود توڑ کر پوری نوع انسانی کی وحدت کا نظارہ کرتی ہے۔ تیسرا رجحان عقل پر عشق کی تفصیلت اور برتری کا ہے۔ عقل بڑی قیمتی چیز ہے اور ضروری بھی مگر حیات انسانی کی صحیح رہنمائی اس کے بس کی بات نہیں۔ یہ خیال اقبال کے نظام فکر میں بڑی اہمیت رکھتا ہے اور اس پر انہوں نے زندگی کے ہر دور میں نت نئے اسلوب میں روشنی ڈالی ہے۔ لیکن اس سلسلے میں جو کچھ انہوں نے پہلے دور میں کہا ہے وہ بھی کچھ کم و قیاس نہیں اور اس نازک اور لطیف موضوع پر پاپائیسے یا اس کا ادراک کرے لی صلاحیت رکھتا ہے۔

Intuition کہتے ہیں اور اس پر عینی نظام فکر کو وحدانیت کا تصور ہے۔ فلاسفہ عالم میں غزالی اور برگسالی اس گروہ کے

بھی عطا ہوا ہے جو عمل کو مجموعی طور پر

اس خصوصی حس کو وجدان Intuitionism

ممتاز نمائندے تسلیم ہوتے ہیں۔ کانٹ بھی ایک حد تک اس زمردی میں شریک ہے۔
 یہ فیصلہ کرنا تو مشکل ہے کہ اس خیال یا نتیجہ تک اقبال خود بخود پہنچے یا تاریخ فلسفہ
 کے اس باب کے بغور مطالعہ کے بعد انھوں نے اپنی افتاد طبع کو اس مدرسہ خیال سے
 ہم آہنگ اور متفق پایا۔ بہر حال یہ واقعہ ہے کہ ۲۵، ۲۶ برس کی عمر میں وہ اس خیال کے
 بہت بڑے حامی تھے اور اس کے بعد جب تک زندہ رہے ہزار رنگ میں اس نقطہ نظر
 کی تائید و حمایت کرتے رہے۔ یہ بات اس مضمون کے دائرہ سے خارج ہے کہ اقبال کے
 مقاصد فن میں اس خیال کو کیا اور کتنی اہمیت حاصل ہے اور انہوں نے اس پر اتنی توجہ کیوں
 صرف کی؟ یہاں تو ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ دورِ اول کی متعدد نظموں میں یہ خیال موجود ہے
 اور ایک نظم خاص طور پر اس خیال کو واضح کرنے کے لئے لکھی گئی۔ میری مراد اس نظم
 سے ہے ”عقل و دل“ کے عنوان سے بانگِ درا کے صفحہ ۲۸ پر درج ہے اور بالکل
 ابتدائی نظموں میں سے ہے۔ یہ نظم خیال اور بیان کے اعتبار سے اس قدر مربوط اور حشو و
 زوائد سے اس حد تک پاک ہے کہ حوالہ دیتے وقت پوری نظم درج کئے بغیر چارہ کار نہیں

عقل نے ایک دن یہ دل سے کہا	بھولے بھٹکے کی رہنما ہوں میں
ہوں زمیں پر، گذرِ فلک پہ مرا	دیکھ تو کس قسم رہتا ہوں میں
کام دنیا میں رہبری ہے مرا	مثلِ خضرِ جستہ پا ہوں میں
ہوں مفسرِ کتابِ ہستی کی	منظرِ شانِ کبریا ہوں میں
بوندِ اکِ خون کی ہے تو لیکن	غیرتِ غسلِ بے بہا ہوں میں
دل نے سن کر کہا یہ سب سچ ہے	پر مجھے بھی تو دیکھ کیا ہوں میں
رازِ ہستی کو تو سمجھتی ہے	اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں
ہے تجھے واسطہ مظاہر سے	اور باطن سے آشنا ہوں میں
علمِ تجھ سے، تو معرفتِ مجھ سے	تو خدا جو، خدا نما ہوں میں

علم کی انتہا ہے بے تابی اس مرض کی مگر دوا ہوں میں
شمع تو محفل صداقت کی حسن کی ہزم کا دیا ہوں میں
تو زمان و مکان سے رشتہ بپا طائرِ سدرہ آشنا ہوں میں

کس بلندی پر ہے مقام مرا
عرش ربِ جلیل کا ہوں میں

اس نظم کے اشعار:

علم کی انتہا ہے بے تابی اس مرض کی مگر دوا ہوں میں

اور

علم تجھ سے تو معرفت مجھ سے تو خدا جو، خدا نما ہوں میں
کا مقابلہ پچیس تیس برس بعد لکھے گئے مندرجہ ذیل اشعار سے کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔
عقل گواستاں سے دور نہیں اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرد رہے لیکن یہ وہ جنت ہے جس میں حور نہیں
(بالِ جبریل)

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں

ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

(بالِ جبریل)

خرد سے راہِ روشن بصر ہے خرد کیا ہے؟ چراغِ رہ گزر ہے
درونِ خانہ ہنکا ہے ہیں کیا کیا چراغِ رہ گزر کو کیا خبر ہے

(بالِ جبریل)

اس سلسلہ میں یہ کہنا ضروری ہے کہ اگرچہ ذریعہٴ علم کے طور پر اقبال بھی وجدان اور اس کی سب سے اعلیٰ صورت وحی کا قائل ہے مگر اس کے یہاں دل اور عشق کا مجموعی تصورِ گہرا

کے وجدان کے مجموعی تصور سے مختلف ہے۔ البتہ عقل کو ناقص ذریعہ علم ٹھہرانے میں غزالی رومی، کانٹ، برگساں اور اقبال سب متفق ہیں۔

پیغامبری یا پیغامبری کی شان چوتھا جہان ہے جو ہمیں نوجوان
اقبال میں نظر آتا ہے جس شاعر کو آگے چل کر:

۳۔ پیغامبری

چہ باید مرد را؛ طبع بلند سے، مشرب نابے
دل گرمے، نگاہ پاک بینے، جان بے تابے
یا
دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحر وجود میں گرداب !
اور گذر جا بن کے سیل تند رو کوہ بیاباں سے

گلستان راہ میں آئے تو بھوکے نغمہ خواں ہو جا

جیسے پیغام لئے ہوئے اشعار کہنا تھے وہ بھلا ابتداء میں اس میلان کو اظہار دئے بغیر کیوں کر
رہ سکتا تھا۔ جب اس کی نظر نفسیات انسانی اور زندگی کے حقائق پر بہت گہری ہو گئی تو اس
کے پیغام نے ان اشعار کی صورت اختیار کی جو آپ نے ابھی پڑھے ہیں لیکن حب وہ ابھی
اتنا پختہ نظر اور صاحب بصیرت نہ ہوا تھا تو اس نے کم و بیش اتنا ہی قیمتی پیغام نہایت
پُر خلوص مگر سیدھے سادے طریق سے دیا۔ جن لوگوں نے نظم مستبد کی لوح تربت، غور سے
پڑھی ہے وہ مجھ سے اتفاق کریں گے کہ اس نظم کا لکھنے والا ابتداء ہی سے ایسی شاعری کا
آب و رنگ لئے ہوئے تھا جسے ”جز ویست پیغمبری“ کہا گیا ہے۔ یہ نظم بھی ابتدائی نظموں
میں سے ہے اور بانگ درا کے صفحہ ۴۲ پر درج ہے۔ تاریخی مطالعہ کے اعتبار سے یہ بات
قابل ذکر ہے کہ اس نظم میں اقبال نے تکنیک بھی وہی استعمال کیا ہے جو انھوں نے بعد میں
اکثر ایسی نظموں میں برتا جو خاص طور سے پیامی کہی جاسکتی ہیں۔ مثلاً ”شمع و شاعر“ ”مختصر راہ“
اور ”ابلیس کی مجلس شوریٰ“ وغیرہ یعنی وہ اپنا پیغام کسی دوسرے کی زبان سے کہلاتے ہیں

اور مکالمہ کا انداز اختیار کرتے ہیں۔ سید کی لوحِ تربت سے آواز اٹھتی ہے:

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تسلیم دیں

ترکِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھانا کہیں

و نہ کرنا فرقہ بندی کے لئے اپنی زباں

چھپ کے ہے بیٹھا ہوا ہنگامہ محشر یہاں

وصل کے اسباب پیدا ہوں تری تحریر سے

دیکھ کوئی دل نہ دکھ جائے تری تقریر سے

مخملِ نو میں پُرانی داستانوں کو نہ چھیڑ

رنگِ پر جواب نہ آئیں ان فسانوں کو نہ چھیڑ

تو اگر کوئی مدبر ہے تو سن میری صدا

ہے دلیری دستِ اربابِ سیاست کا عصا

عرضِ مطلب سے جھجک جانا نہیں زیبا تجھے

نیک ہے نیت اگر تیری تو کیا پروا تجھے

بندہٴ مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے

وقتِ فرماں روا کے سامنے بے باک ہے

ہوا کر ہاتھوں میں تیرے خامہٴ مجنن رقم

شیشہٴ دل ہوا اگر تیرا مثالِ جامِ جم

لک رکھ اپنی زباں تلمیذِ رحمانی ہے تو

ہو نہ جائے دیکھنا تیری صدا بے آبرو

والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے

خرمنِ باطل جلا دے شعلہٴ آواز سے

نوجوان اقبال نے عالم دین، سیاسی رہنما اور شاعر کو جو پیغام ان اشعار میں دیا ہے نہ صرف اس کی صحت اور صداقت میں کوئی شبہ نہیں بلکہ اس ملک میں اس پیغام کو عام کرنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کی آج بھی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی اس سے پہلے کبھی تھی۔ اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہو گا کہ یہ پیغام اپنی سادگی کے باوجود فلسفی اقبال کے پیغام خود شناسی اور پیغام یزداں شناسی سے کم اہم نہیں۔

اس رجحان کے باب میں یہ بیان کرنا بھی ضروری ہے کہ یہ نثری پند و موعظت کی شاعری سے بہت مختلف شاعری ہے اور اس میں اور مولانا حالی کی "کچھ کر لو نوجوانوں، اٹھتی جوانیاں ہیں" میں بڑا فرق ہے۔ یہ ناصحانہ نہیں پیغامبرانہ شان کی حامل ہے۔ دورِ اول کی کئی اور نظمیں اور غزلیں اس رجحان کی نمائندگی کرتی ہیں۔ نفسیاتی اعتبار سے دیکھا جائے تو بچوں کے لئے لکھی ہوئی وہ تمام نظمیں جو بائب دراکے حصہ اول میں درج ہیں دراصل اسی جذبے اور رجحان کا اظہار ہیں۔ اقبال جب جوان تھے تو انھوں نے بچوں کے لئے لکھا، ان کی پرہیزی کرنا چاہی۔ جب پختہ سن ہوئے تو جوانوں کے لئے کہنے لگے، ان کے خضر راہ بنے۔

یا بچوں چیز اقبال کا یہ رجحان ہے کہ وہ جس قدر وقت، توجہ اور توانائی خارج کے مسائل کو سمجھنے پر صرف کرتے ہیں، اسی قدر ان کی نظر اپنی داخلی زندگی پر بھی رہتی ہے۔ ان کی شخصیت میں خارجیت اور داخلیت کا ایک ایسا دلکش ملاپ ملتا ہے جو تاریخ عالم میں بہت کم اشخاص کو نصیب ہوا ہو گا۔ برسوں بعد کے دو شعر ہیں۔

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر زمیں کے ہنگامے

بڑی ہے مستی اندیشہ ہائے افلاکی

اور اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی

تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن

یہ اشعار ایک ایسی شخصیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو تصویر کے دونوں رخ دیکھنے اور سمجھنے کی عادی ہو۔ اقبال انفس و آفاق دونوں کی اہمیت سے آگاہ تھے یہی وجہ ہے کہ بات کے ساتھ ساتھ جہاں انھوں نے آفاق کے مسائل کو سمجھا اور بیان کیا وہاں وہ انفس کے اسرار بھی فصولتے رہے اور اسی کے ساتھ ہر دور میں اپنی ذرات کی تصویر ایسے حسین رنگوں سے مصوّر کی کہ اس سے بہتر تصویر اچنے سے اچھے مصوّر کے بس کی بھی نہیں۔ میرا مطالعہ زیادہ نہیں لیکن میرا اندازہ ہے کہ جس اہتمام کے ساتھ اور جس وقت نظر، صحت بیان اور ندرت ادا کے ساتھ اقبال نے ہر دور میں اپنی ذات اور بدلتی ہوئی نفسی کیفیات کے متعلق لکھا ہے اس اہتمام اور دل کشی کے ساتھ شاید ہی دنیا کے کسی دوسرے شاعر نے اپنے متعلق لکھا ہو۔ پچاس برس کے بالغ نظر حکیم کی شخصیت کے خد و خال ہم میں سے اکثر کے ذہن میں ہوں گے۔ اگر نہیں تو تازہ کر لیجئے :-

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جو ہر ملکوتی
خالی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند
درویشِ خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفا ہاں نہ سمرقند
کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلہ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں، بیگانے بھی ناخوش
میں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند
مشکل ہے کہ اک بندہ حق بین و حق اندیش
خاشاک کے تودے کو کسے کوہ و ماوند

ہوں آتشِ نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش

میں بندہ مومن ہوں نہیں دائۂ اسپند

پرسوزہ و نظر باز و نکوبین و کم آزار

آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند

ہر حال میں میرا دل بے قید ہے خرم

کیا چھینے کا غنچہ سے کوئی ذوقِ شکر خند

یہ تصویر کس قدر دل کو بھانے والی اور دل میں گھر کرنے والی ہے مگر پچیس برس کے

اقبال کی تصویر اس سے کم دلاویز اور کم جاذب نظر نہیں۔ ایک مولوی صاحب کی زبانی
سنیے :

سُننا ہوں کہ کافر نہیں ہندو کو سمجھتا

ہے ایسا عقیدہ اثرِ فلسفہ وانی

سمجھا۔ ہے کہ ہے راگِ عبادات میں داخل

مقصود ہے مذہب کی مگر خاک اُڑانی

کچھ عار اسے حسنِ فروشوں سے نہیں ہے

عادت یہ ہمارے شعراء کی ہے پرانی

گانا جو ہے شب کو تو سحر کو ہے تلاوت

اس رمز کے اب تک نہ کھلے ہم پہ معانی

لیکن یہ سنا اپنے مریدوں سے ہے میں نے

بے داغ ہے مانندِ سحر اس کی جوانی

مجموعۂ افسانہ ہے اقبال نہیں ہے

دلِ دقیرِ حکمت ہے، طبیعتِ خفقانی

رندی سے بھی آگاہ، شریعت سے بھی واقف

پوچھو جو تصوف کی تو منصور کا ثانی

اس شخص کی ہم پر تو حقیقت نہیں کھلتی

ہو گا یہ کسی اور ہی اسلام کا بانی

(نہد و رندی - بانگ درا)

نوجوان اقبال، مجموعہ اصداد اقبال کو سمجھنے میں مولوی صاحب کو جو وقت ہے

نور اقبال بھی اس سے بالاتر نہیں۔ اقبال کا جواب ملاحظہ ہو:

میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا شناسا

گہرا ہے مرے بحر خیالات کا پانی

مجھ کو بھی تمنا ہے کہ اقبال کو دیکھوں

کی اس کی جدائی میں بہت اشک نشانی

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے

کچھ اس میں مستخر نہیں، واللہ نہیں ہے

یہ تھی چوبیس پچیس برس کے اقبال کی تصویر، تیس برس کے شاعر کے دل کا مرقع اور اس

کے ارادوں اور آرزوں کا عکس وہ نظم ہے جو انھوں نے ۱۹۰۵ء میں ولایت جاتے

ہوئے دہلی میں لکھی اور حضرت نظام الدین اولیاء کے مزار پر پڑھی:

نظر ہے ابر کرم پر درخت صحرا ہوں

کیا خدا نے نہ محتاج باغیاں مجھ کو

فدک نشین صفت ہر ہوں زمانے میں

ترے دُعا سے عطا ہو وہ نروباں مجھ کو

مقام ہمسفروں سے ہو اس قدر آگے
 کہ سمجھے منزل مقصود کا رواں مجھ کو
 مری زبانِ قلم سے کسی کا دل نہ دکھے
 کسی سے شکوہ نہ ہو زیرِ آسمان مجھ کو
 دلوں کو چاک کرے مثلِ شانہ جس کا اثر
 تری جناب سے ایسی طے فضاں مجھ کو

یہ ہیں وہ پانچ رجانات جو ہمیں نوجوان شاعر میں واضح اور نمایاں طور پر ملتے ہیں اور یہی بنیادی رجانات ہیں جو آخر تک ان کے فن اور ان کی شخصیت میں ممتاز رہے۔ ایک زمانہ تھا جب یہ پانچ رجانات پانچ سوتوں کی صورت میں خراماں خراماں بہتے، محبت اور اخوت کے نغمے دلتواز سروں میں گاتے، گنگناتے، شعر و سخن کی ایک رنگین وادی میں پہنچ کر باہم مل جاتے اور ایک جوئے نغمہ خواں کی تشکیل کیا کرتے۔ اس زمانے میں اس جوئے وادی کو لوگ شیخ محمد اقبال، نوجوان پروفیسر اقبال کے نام سے یاد کرتے تھے۔ آگے چل کر گردشِ ایام کے ساتھ یہ گاتے گنگناتے پانچ سوتے پانچ تند و تیز طوفانی دریاؤں میں بدل گئے۔ اپنے تیز بہاؤ میں انہوں نے ہزار ہزار کو نشیب اور ہزار ہزار کو فراز کر دیا۔ اب گلستانوں اور وادیوں کی ندی میں ان کا سمٹنا، سمٹنا ناممکن تھا۔ ان کی انگلیں کسی سمندر، بے کراں سمندر کی تلاش میں نکلیں جس سمندر کی آغوش میں ان کو آسودگی نصیب ہوئی اسے بعد میں ہم حکیم مشرق کہنے لگے۔

(اپریل ۱۹۵۵ء)

اقبال اور معاشی مسائل

بعض حضرات کو یہ سن کر شاید تعجب ہو گا کہ اقبال کی اولین تصنیف کا تعلق نہ شعر و شاعری سے تھا اور نہ فکر و فلسفہ سے، بلکہ وہ معاشیات سے متعلق تھی۔ یہ کتاب ۱۹۰۴ء میں "علم الاقتصاد" کے نام سے شائع ہوئی (اُردو میں اس موضوع پر یہ پہلی کتاب تھی) اور غالباً اس وجہ سے کہ ملک کے تعلیم یافتہ لوگوں میں اس علم کی اہمیت کا شعور بہت کم تھا اس کے دوبارہ چھپنے کی نوبت نہ آئی۔ اب کتاب تو قریب قریب نایاب ہے لیکن یہ واقعہ کہ ہونہارا اقبال نے فلسفہ میں ایم اے کرنے کے بعد ایک دو سال میں اقتصادیات پر قلم اٹھایا، کبھی محو نہ ہو گا اور اقبالیات کے طالب علم کی رہنمائی اس امر کی طرف ہمیشہ کرتا رہے گا کہ معاشی مسائل میں علامہ مرحوم کی دلچسپی فطری اور سچی تھی کیونکہ ایک ایسا نوجوان جو شعر و ادب کی پرکھ وادی میں گل گشت کا اہل ہوا، اقتصادیات جیسے بظاہر خشک میدان میں صرف اسی صورت میں قدم رکھے گا جب اسے اس سے کوئی خاص مناسبت اور رگڑ ہو اور یہ کتاب کے دیباچے سے بخوبی ثابت ہے۔

اس دیباچے میں اقبال علم الاقتصاد کی تعریف کرنے کے بعد انسانی زندگی پر اس کے اثرات بیان کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں جس طرح اصولِ مذہب تاریخ انسانی کے سیل رواں میں اتنا درجہ کا مؤثر ثابت ہوا ہے، روزی کمانے کا دھندا بھی جو ہر وقت

انسان کے ساتھ ساتھ ہے، چپکے چپکے اس کی ظاہری اور باطنی قویٰ کو اپنے سانچے میں ڈھالتا رہتا ہے۔ اس لحاظ سے اقتصادیات کے دو پہلو ہیں: ایک کا موضوع دولت ہے اور اس میں اس امر کا پتہ لگایا جاتا ہے کہ لوگ اپنی آمدنی کس طرح حاصل کرتے ہیں اور اس کا استعمال کس طرح کرتے ہیں۔ دوسرے پہلو کا موضوع خود انسان ہے اور یہاں اس بات کا پتہ لگانا مقصود ہے کہ انسانوں کا کوئی گروہ اگر افلاس کے چنگل میں پھنسا ہو تو اسے کس طرح رہائی دلائی جاسکتی ہے اور یہ کہ نامساعد حالات افراد اور اقوام پر کیا اثر ڈالتے ہیں اور قوموں کے عروج و زوال میں ان کو کہاں تک دخل ہے۔ اقبال یوں تو اقتصادیات کے ان دونوں پہلوؤں کی اہمیت تسلیم کرتے ہیں مگر آج سے پچاس پچیس برس پہلے کے ہندوستان میں جہاں غربت عام تھی (اور ہے)، ان کی توجہ انسانی پہلو پر زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ ان کو اس بات کا شدید احساس ہے کہ ”غریبی قوائے انسانی پر برا اثر ڈالتی ہے، بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجملہ آئینہ کو اس قدر رنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی و تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے۔“ اس وجہ سے وہ اہل ہندوستان کے لئے اس علم کا پڑھنا اور اس کے نتائج پر غور کرنا ضروری سمجھتے ہیں تاکہ وہ اپنی بد حالی کا علاج کر سکیں۔ وہ مہاراجہ بڑودہ کی اس تقریر کو ”گراں بہا“ خیال کرتے ہیں جس میں مقرر نے کہا تھا کہ اپنی موجودہ اقتصادی حالت کا ستوارنا ہماری تمام بیماری کا آخری نسخہ ہے۔“

دیباچے کے مطالعے سے ہم تین نتائج اخذ کرتے ہیں: (۱) اقبال کے نزدیک غریبی اور افلاس زندگی کی بہت بڑی لعنت ہے کہ جس میں مبتلا ہو کر انسان انسان نہیں رہتا۔ اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے (۲) برصغیر ہندوپاک کے بے پناہ افلاس کا نوجوان اقبال کو شدید احساس تھا اور اپنے ہم وطنوں کی اخلاقی اور تمدنی ترقی

کے لئے وہ اقتصادی خوشحالی کو ایک ناگزیر شرط خیال کرتے تھے (۳) ”علم الاقتصاد“ ان سے اس احساس نے لکھوائی کہ جو قوم اقتصادی اصولوں سے جس قدر واقف ہوتی ہے اسی قدر خوشحال بننے کی قابلیت وہ اپنے اندر موجود پاتی ہے۔ اس کتاب سے وہ اہل وطن میں اقتصادی شعور بیدار کرنا چاہتے تھے اور بیسویں صدی کے عین آغاز میں جب کہ ان کے اکثر معصروں میں محض سیاسی شعور جاگ رہا تھا، ان کی نظر زندگی کے معاشی عوامل پر بھی تھی۔

معاشی عوامل پر ان کی یہ نظر زندگی کے ساتھ ساتھ بختہ اور گہری ہوتی گئی۔ وہ اصطلاحی معنوں میں بے شک کوئی ماہر اقتصادیات یا مفکر معاشیات نہ تھے، لیکن ان کے کلام اور خطوط میں یہ رجحان اپنی بصیرت افروزی اور اپنے پر خلوص تسلسل کے باعث ہمارے لئے بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ انھوں نے انفرادی اور اجتماعی زندگی میں معاشیات کی جس قدر قیمت کا اندازہ ستائیس برس کی عمر میں لگایا تھا اور عوام کے افلاس کو دور کرنے کا جو جذبہ ان کے دل میں اوائل عمری میں پیدا ہوا تھا، وہ مرتے دم تک اُن کے قلب کو گرماتا رہا۔ اگر ۱۹۰۳ء میں ان کو یہ سوال بے قرار کر رہا تھا کہ ”کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ گلی کو چوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لئے خاموش ہو جائیں اور ایک درد مند دل کو ہلا دینے والے افلاس کا دردناک نظارہ ہمیشہ کھلے صفحہ عالم سے حرف غلط کی طرح مٹ جائے؟“ تو ۱۹۳۱ء میں اپنی وفات کے چند ماہ پہلے تک ان کے لئے یہ خیال سوبانِ روح بنا رہا کہ ہمارے سیاسی اداروں نے غریب مسلمان کی اصلاحِ حال کی طرف قطعاً کوئی توجہ نہیں کی۔^۲ اس مسلسل رجحان کو ہم پانچ ذیلی عنوانوں کے تحت مطالعہ کریں گے۔

نظریات

اقبال نے جب اہل وطن کی غریبی کے اسباب پر غور کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس کا ایک اہم سبب ہماری 'خریدارانہ ذہنیت' ہے۔ ایک ایسی دنیا میں جہاں صنعت و حرفت کا مقابلہ زوروں پر تھا اور ہر قوم زیادہ مال تیار کرنے اور دوسروں کے ہاتھ اسے بیچ کر زیادہ سے زیادہ منافع کمانے کی فکر میں دن رات مصروف عمل تھی، وہاں ہم صرف خریدنے ہی پر اکتفا کرتے تھے اور اسی پر قانع تھے۔ ہم اپنی روزانہ زندگی کی معمولی ضروریات کے لئے بھی دوسروں کے 'گاہک' تھے اور اس بات کا شعور بہت کم تھا کہ قومی ترقی و استحکام کے لئے اس صورتِ حالات کو بدلنا ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ جس قوم کی ذہنی افتاد کا یہ عالم ہو وہ سامراجی لوٹ کھسوٹ سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنے اور اپنی معاشی حالت کو بہتر بنانے کے لائق بھلا کیوں کر ہو سکتی ہے؟ ان خیالات کو اقبال نے اکبر الہ آبادی کے رنگ میں بڑے سے دل نشیں انداز میں ادا کیا ہے۔

انتہا بھی اس کی آخر ہے؟ خریدیں کب تک

چھتریاں، رومال، مفلر، پیرہن جاپان سے

اپنی غفلت کی یہی حالت اگر قائم رہی

آئیں گے غسسال کاہل سے کفن جاپان سے

اس سے بھی بڑھ کر اس صورتِ حال کا اظہار اس شعر میں کیا ہے:

بستے ہیں ہند میں جو خسریدار ہی فقط

آغا بھی لے کے آتے ہیں اپنے وطن سے ہینگ

یہ اشعار بانگ درا کے حصہ ظریفانہ سے لئے گئے ہیں جو ۱۹۲۰ء کے قریب کے

لکھے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ آگے چل کر جب ان کی ہمدردی کا دائرہ بہت وسیع

ہو جاتا ہے تو وہ پورے مشرق کو سامراجی لوٹ کھسوٹ اور تجارت و حکمرانی کے دوسرے کاروبار کی خوفناک چالوں سے خبردار کرتے ہوئے مثنوی پس چہ باید کرد (۱۹۳۶ء) میں لکھتے ہیں کہ افرنگ کا مسلک بڑا عجیب ہے۔ اس کے تخت و تاج میں تختہ دکان بھی شریک ہے۔ یہ حکمران بھی ہے اور سوداگر بھی۔ اس کا طرز عمل منہ میں رام رام اور بغل میں چھری کا مصداق ہے۔ اگر تو اس کی فریب کاری سے محفوظ رہنا چاہتا ہے تو اپنے کھدر کو اس کے ریشم سے زیادہ نرم خیال کر، اس کے کارخانوں سے بے نیاز ہو جا اور سردیوں میں اس کی تیار کردہ پوسٹین کے پہننے سے اپنے آپ کو باز رکھ، اسی میں قیری سلامتی ہے۔ اسی جتنے میں وہ آگے چل کر کہتے ہیں :

اے زکار عصر حاضر بے خبر چرب دستی ہائے یورپ رانگر
قالی از ابریشم تو ساختند باز اور اپیش تو انداختند
چشم تو از ظاہر شش افسوں خورد رنگ و آب او ترا از جا برد
وائے آل دریا کہ موجش کم تپید

گو ہر خود را ز غواصاں خرید

اقبال کے ہاں یہ خیال اصول معاش کا درجہ رکھتا ہے کہ محنت کے پھل پر صرف محنت کرنے والے کا حق ہے۔ ان کے نزدیک 'مانگنے والا' خواہ صدقہ مانگے یا خراج بہر حال گدا ہے اور ایک اعتبار سے میر و سلطان سب گدا ہیں۔ مگر وہ اس بات کو یہیں پر ختم نہیں کر دیتے۔ جہاں تک استحصال کا تعلق ہے اس گداگری کو حرام قرار دیتے ہیں اور معاشرے میں اس برائی کو روکنے کے بہت بڑے حامی ہیں۔ جو شخص خود کام نہیں کرتا بلکہ دوسروں کی محنت پر عیش کی داد دینا چاہتا ہے، اسے ایسا کرنے

کا کوئی حق نہیں۔ انھوں نے اپنے اس خیال کے حق میں قرآن سے استدلال کیا ہے:

کارخانے کا ہے مالک مردکِ ناکر وہ کار

عیش کا پتلا ہے، محنت ہے اسے ناسازگار

حکمِ حق ہے یس للافسات الا ماسعی

کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار؟

اقبال نے قریب قریب ہر دور میں کسی نہ کسی رنگ میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ زمین جاگیر دار کی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی ہے اور نتیجتاً اس کا حقیقی وارث صرف وہی شخص ہے جو اپنے پسینے سے اس میں تخم ریزی کرتا ہے۔ بہت سے مفسرین نے الارض للہ کے معنی یہ لئے ہیں کہ زمین اللہ کی پیدا کردہ ہے اور جس طرح آسمان اور کائنات کی جملہ اشیاء اس کی ملکیت ہیں اسی طرح زمین بھی اس کی ملک ہے۔ ان کے خیال میں یہ آیت مزارع اور مالک کے متنازعہ فیہ مسئلہ کے حل کرنے میں کچھ مدد نہیں دے سکتی لیکن اقبال کا ذہن جدید تقاضوں اور پیچیدگیوں کے پیش نظر اس آیت شریفہ کے اندر یہ مفہوم صاف طور پر مضمر پاتا ہے۔ چنانچہ ایک نظم میں وہ اور بہت سے ناقابل تردید دلائل کو اپنے اس خیال کی حمایت میں لا کر ایک ایسی فضا پیدا کر دیتے ہیں کہ اس آیت مبارکہ کی اس حکیمانہ تفسیر پر ایمان لائے بغیر چارہ کار نظر نہیں آتا۔ نظم یہ ہے:

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟

کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟

کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار؟

خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟

کس نے بھردی موتیوں سے خوشہ گندم کی جیب؟

موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوںے انقلاب؟

وہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں

تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں

انسانی معیشت کے دو ہی بڑے میدان ہیں: زراعت اور صنعت و تجارت۔ ان دونوں میں ہوس زر، خود غرضی اور کوتاہ نظری کے باعث انسان نے انسان کا خون چوسا ہے اور بنی آدم پر ظلم و ستم کے پہاڑ ٹوٹے ہیں۔ اقبال نے دونوں کے باب میں بنیادی اصول اور نظریہ پیش کیا ہے۔ صنعت و تجارت کے میدان کی اکثر نا انصافیوں کا علاج اس اصول کے برتنے سے ہو سکتا ہے کہ جس کی محنت اس کا پھل، اور زرعی معیشت کی ستم رانیوں کا سد باب یوں ممکن ہے کہ جاگیر داروں کے مالکانہ حقوق کا الارض للہ کی روشنی میں جائزہ لیا جائے۔ بعض حضرات کو اقبال کا یہ نظریہ انتہا پسندانہ معلوم ہو گا لیکن اگر غیر جانبداری سے عصر حاضر کے جملہ تقاضوں کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو ہم اقبال کے خیال کو درست پائیں گے۔ مجھلاً ان دونوں نظریوں کا مقصد و معاشرے کو معاشی عدل و انصاف کی بنیادوں پر استوار کرنا ہے جس سے ظلم و استحصال کی گنجائش کم سے کم باقی رہے۔

محنت کش طبقہ سے ہمدردی شروع میں اقبال نے معاشی مسائل کو زیادہ تر اصولی رنگ میں دیکھنے

۱۰۰ جاوید نامہ کے صفحہ ۸۰ پر ہمیں 'ارض ملک خدا است' کے زیر عنوان اس موضوع پر بعض نہایت عمدہ اور زوردار شعر ملتے ہیں:

حق زمیں راجز متاع مانگفت	ایں متاع بے ہامفت است مفت
وہ خدایا! نکتہ اسے ازمن پذیر	رزق و گوراندوئے بگیر اور انگیر
باطن 'الارض للہ' ظاہر است	ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

کی کوشش کی۔ ان کے اسلوب میں تجزیہ و تفکر زیادہ تھا اور جذبہ و حرارت کم۔ انہوں نے کارخانہ دار اور مزدور اور اسی طرح مالک و مزارع اور زمین کی ملکیت کا ذکر پہلے بھی کیا ہے مگر اس میں طبقاتی شعور کا رفرمانظر نہیں آتا۔ خضر راہ (۱۹۲۲ء) سے ان کے کلام میں یہ بڑی شدت کے ساتھ ابھرتا ہے۔ اس کا ایک سبب تو خود انقلاب روس (۱۹۱۷ء) ہے جس نے طبقاتی فلسفہ کو کتب خانوں کی گتائی سے نکال کر زار کے تخت شاہی پر لا بٹھایا اور سرمایہ و محنت کی آویزش کو انسانی معاشرے کا سب سے بڑا سوال بنا دیا۔ دوسرے، جنگ عالمگیر اول کی ہمہ گیر تباہی کے بعد یورپ میں جب تعمیر نو کا کام شروع ہوا تو معاشی مسائل نے وہ اہمیت اختیار کر لی جو اس سے پہلے اسے تاریخ انسانی میں کبھی حاصل نہ ہوئی تھی۔ اقبال کی حساس طبیعت نے ان واقعات سے اثر قبول کیا اور ان کے دل میں محنت کش طبقہ کے لئے ہمدردی و محبت کی جو چنگاری سلگ رہی تھی وہ ایک ایکی بھڑک کر شعلہ جوالہ بن گئی۔ اس تبدیلی اور جوش و جذبہ کا اندازہ کرنے کے لئے تو خضر راہ کے اس حصے کا ایک ایک شعر پڑھنے کی ضرورت ہے جو سرمایہ و محنت کے ذیلی عنوان کے تحت درج ہے، یہاں چند اشعار سے آپ کچھ اندازہ ہو سکے گا۔ خضر کی زبانی مزدور کے نام پہلے پیغام کو یوں پیش کرتے ہیں:

بندہ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے

خضر کا پیغام کیا؟ ہے یہ پیغام کاٹ۔

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر

شاخ آبو پر رہی صدیوں ملک تیری برات

مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات
اُٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے

مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

پیام مشرق (۱۹۲۲ء) میں بھی جو اسی زمانے میں شائع ہوئی۔ متعدد نظموں میں
محنت کش طبقے میں ان کے اس والہانہ لگاؤ کا اظہار ہوتا ہے۔ ایک نظم نوائے مزدور
میں کہتے ہیں: پھٹے پرانے کپڑے پہننے والا اور محنت میں جان کھپانے والا مزدور اپنے
جسم کو ننگا رکھ کر سرمایہ دار کے لئے ریشمی پوشاک پہتا کرتا ہے۔ اس کے ماتھے کے قطرے
سے اور اس کے بچے کے آنسوؤں سے سرمایہ دار کی بیوی کے لئے موتیوں کا ہار تیار ہوتا
ہے۔ مذہب کے اجارہ دار اور سلطنت کے مستنشین بھی اس کا خون چوس چوس کر
موٹے ہو رہے ہیں۔ یہ صورت حال زیادہ دیر تک برداشت نہیں کی جاسکتی۔ انقلاب
کی نہ صرف ضرورت ہے بلکہ انقلاب قدرت کا آئین ہے۔ ایک اور نظم میں لکھتے ہیں
کہ سرمایہ دار بندہ مزدور کے منہ کے لقمے پر ہی ڈاکہ نہیں ڈالتا، اس کی بیٹی کی عصمت بھی
لوٹ لیتا ہے۔ دولت مند کے سامنے مزدور بے بس و مجبور ہے۔ وہ زندگی کی ہر آسائش
سے محروم ہے لیکن اس سے ہمدردی کرنے والا کوئی نہیں۔ وہ امیروں کے لئے عالیشان
میل تعمیر کرتا ہے، ٹرینوں پر مسافرانہ گلیوں کی خاک چھانتا پھرتا ہے۔
خواجہ نان بندہ مزدور خور آبروئے دختہ مزدور ہر
در حضورش بندہ می نالہ چوئے بر لبِ اوناں ہائے پے پے
نے بجاش بادہ و نئے در سہوست کاخِ تعمیر کردہ خود بکوست
اقبال ہمہ گیر انقلاب کے علمبردار ہیں۔ وہ نظام سلطنت میں، مذہب کے ڈھانچے

میں، اخلاق و ادب کے تصورات میں، غرض زندگی کے تمام شعبوں میں تبدیلی کے آرزومند ہیں۔ ہر جگہ وہ فرسودہ اور مضرت رساں قدروں کی بجائے صحت مند اور انسانیت کے لئے مفید قدروں کو رواج دینا چاہتے ہیں مگر ان میں سب سے زیادہ اہمیت وہ معاشی انقلاب کو دیتے ہیں۔ کم از کم ان کی سب سے زوردار انقلابی نظم سے یہی پایا جاتا ہے۔ زبورِ عجم کی اس مشہور نظم کو وہ معاشی مسئلہ سے شروع کرتے ہیں اور آگے چل کر پھر اس پر زور دیتے ہیں۔ نظم کا پہلا بند یہ ہے:

خواجہ اند خون دلِ مزدور سازد لعل ناب

اند جفائے وہ خدایاں کشت دہقان خراب

انقلاب !

انقلاب ! اے انقلاب !

جن نظموں میں اقبال نے محنت کش طبقے کی بے بسی اور حالتِ زار کو موضوع بنایا ہے ان کی تعداد خاصی ہے۔ وہ جس طرح مشرق کی غلامی پر کڑھتے ہیں، اسی طرح اپنے آس پاس اور دور و نزدیک غویبی اور افداس کو دیکھ کر انھیں انتہائی دکھ ہوتا ہے لیکن ان کے اسلوبِ بیان اور دوسرے عام ترقی پسند شعراء کے بیان میں بڑا فرق ہے۔ اقبال اپنی زیادہ توجہ مظلومی کی کیفیت کو کھول کھول کر بیان کرنے کی بجائے اس کو جلد اور یکسر بدل دینے پر صرف کرتے ہیں۔ وہ سرمایہ دار اور زمیندار کے جوہ و جفا کی طرف کم سے کم لفظوں میں مگر نہایت بلیغ اشارہ کر کے اس نظام کہنہ کو زخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے کی دعوت دیتے ہیں۔ وہ ماتم کے نہیں جہاد کے قائل ہیں۔ محنت کش طبقے سے ان کی ہمدردی کے معنی ”ہمدردی کا پیغام“ نہیں، بلکہ کاخِ امراء کے در و دیوار ہلا دینے کا عزم ہے۔

روسی اشتراکیت

کوئی شخص جو معاشیات عالم سے دلچسپی رکھتا ہو اور اسے بند و مزدور کے تلخ اوقات کا احساس

ہو، اشتراکیت کے متعلق اپنے رویے اور رائے کو متعین کرے بغیر نہیں رو سکتا جہاں تک عالم اسلام کا تعلق ہے، سوچہ بوجہ والے لوگ دو گروہوں میں بٹے نظر آتے ہیں۔ ایک علمائے کرام کی اکثریت کا وہ طبقہ جو اشتراکیت میں الحاد کو دیکھ نہایت خلوص نیت سے اس کا مخالف ہے اور اس کے تمدن کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو اپنے اصولِ تمدن کی ضد سمجھ کر روکنا چاہتا ہے اور اس کے ساتھ کسی مفاہمت کے لئے تیار نہیں اور اس میں کوئی اچھائی یا بھلائی نہیں دیکھتا۔ دوسرا طبقہ جدید تعلیم یافتہ لوگوں کی وہ اقلیت ہے جو مذہب سے عدم واقفیت کی بنا پر اور معاشرہ کی بے اعتدالیوں کی درستگی کی بظاہر کوئی اور راہ نہ دیکھ کر اشتراکیت کا ہمنوا بن گیا ہے یا بنتا جا رہا ہے۔ اقبال اس ہجوم کے درمیان بالکل تنہا ایک اور مقام پر کھڑے ہیں۔ وہ جہاں تک کہتے نظام کو مٹانے اور سرمایہ دارانہ اداروں کو فنا کرنے کا تعلق ہے، اشتراکیت کے ساتھ ہیں۔ وہ اس کے نام سے بدکتے نہیں۔ اس کا نعرہ سن کر ان کے ماتھے پر بل نہیں پڑتے بلکہ اس کی انقلابی آواز سن کر ان کا چہرہ خوشی اور اُمید سے تھما اٹھتا ہے۔ اور ان کی آنکھوں میں مسرت کے آنسو جھلکنے لگتے ہیں۔ یہ نعرہ دنیا کی بھاری اکثریت کو موجودہ زندگی کے جہنم ناز سے نکالنے کا عزم ہے۔ لہذا اقبال کی ہمدردیاں اس کے ساتھ ہیں۔ وہ اس تحریک کی تعریف کرتے ہیں۔ اس کے رہنماؤں کی حمایت میں ان کے دشمنوں کو لدا کرتے ہیں۔ کیوں؟ اس لئے کہ یہ تحریک سرمایہ داری کے لئے موت کا پیغام بن کر اٹھی ہے۔ اقبال خود بھی ”مرگ خواجگی“ کی راہ دیکھ رہے ہیں۔ اس لئے وہ اس کے ساتھ ہیں لیکن جب سرمایہ داری کا خاتمہ ہو چکتا ہے تو اشتراکیت مطمئن ہو کر

اس عالم رنگ و بوی میں کھوجانا چاہتی ہے۔ اقبال کی منزل بہت آگے ہے۔ وہ ایک مستانہ انداز میں یہ شعر پڑھ کر:

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا

کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

اشتراکیت کے پاس سے گزر جاتے ہیں۔ خندہ استہزا سے نہیں، ایک لطیف، محبت سے لبریز و لنوار تبسم کے ساتھ بلکہ اپنی راہ پر تھوڑی دور چل کر مڑ مڑ کے دیکھتے ہیں شاید کتے بھیچے رہ جانے والا، جلد مطمئن ہو جانے والا ساقی مزید آگے بڑھنے کا ارادہ کر رہا ہو۔ شاید کہ وہ لاسے اِلا کی طرف قدم اٹھائے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے:

۱۹۱۷ء کے بالشویک انقلاب کے لئے جو توصیفی کلمات اقبال کے قلم سے نکلے ہیں ان سے ظاہر ہے کہ شاعر اس تحریک کی اٹھان سے دلی ہمدردی رکھتا ہے اور اسے عالم انسانی کے حق میں نیک فال خیال کرتا ہے۔ وہ انقلاب روس کو آفتاب تازہ سے اور اس سوشل نظام کو جنت سے تعبیر کرتے ہیں:

آفتاب تازہ پیدالطن گیتی سے ہوا

آسماں! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

توڑ ڈالیں فطرت انساں نے زنجیریں تمام

دوری جنت سے روتی چشم آدم کب تلک

(خضر راہ)

جاوید نامہ (۱۹۲۲ء) میں وہ افغانی کی زبان سے ”اشتراکیت و ملوکیت“ کے زیر عنوان

اشتراکیت کی خامیوں کو بے نقاب کرتے ہیں۔ جہاں تک غریبی کو دور کرنے کا سوال ہے

بے شک اشتراکیت ملوکیت سے ہزار درجہ بہتر ہے لیکن اگر زندگی کی وسیع تر روحانی و اخلاقی قدروں کے پیش نظر دیکھا جائے تو دونوں کی حالت یکساں ناقص اور خام ہے۔ انسانی زندگی خدا اور آدم ہر دو کے جانے اور پہچانے بغیر اپنی منزل کو نہیں پاسکتی اور اس نعمت (عرفانِ خدا و آدم) سے اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کا دامن خالی ہے :

ہر دو را جاں نا صبور و نا شکیب

ہر دو یزداں نا شناس، آدم فریب

زندگی این را خروج، آں را خسراج

در میانِ این دو سنگِ آدم زجاج

غرقِ دیدم ہر دو را در آب و گل

ہر دو راتن روشن و تاریک دل

لیکن اسی کتاب میں چند صفحات کے بعد افغانی ملت روسیہ کو مخاطب کر کے اسلام اور اشتراکیت کی مشترک قدروں کو بیان کرتے ہیں۔ یہ دونوں نظام سرمایہ داری کے لئے موت اور بے نواؤں کے لئے زندگی کا پیغام ہیں۔ دونوں کی فضا ملوکیت کے لئے ناسازگار ہے۔ دونوں نسل و قومیت کے حدود توڑ کر وحدتِ انسانی کا نظارہ کرتے ہیں۔ اسلام اور نظامِ روس میں بس ایک اصول کا فرق ہے۔ اگر اس اصول کو روس سمجھ لے اور اپنا لے تو اسلامیانِ جہاں اور ملتِ روسیہ میں ہم آہنگی پیدا ہو سکتی ہے۔ یہاں افغانی ملتِ روسیہ کو بتاتے ہیں کہ تو 'لا' کے مقام پر کھڑی ہے جو تمدن کی منفی Negative اساس ہے۔ آلا کی جانب قدم بڑھا کر تجھے مثبت

بیاد نصیب ہو :

Positive

تو کہ طرح دیگر سے انداختی دل زدستور کہن پر داختی

ہمچو ما اسلامیات اندر جہاں قیصریت را شکستی استخوان

ورگدرازا اگر جویندای تارہ اثبات گیری زندای

اقبال کو روس کے ساتھ کس قدر ہمدردی تھی اور وہ اسلام اور روس کو ایک دوسرے کے کس قدر قریب دیکھتے اور دیکھنا چاہتے تھے، اس کا اندازہ ان کے ایک خط سے بھی ہو سکتا ہے جو انھوں نے ۱۹۳۱ء میں سرفرانسس بینگ ہزینڈ کے نام لکھا تھا۔ خط کا متعلقہ حصہ ملاحظہ ہو:

”ذاتی طور پر میں نہیں سمجھتا کہ روسی فطرتاً لا مذہب ہیں۔ اس کے برعکس

میرا خیال ہے کہ روسی عورتیں اور مرد بڑے گہرے مذہبی رجحانات رکھتے

ہیں اور روسی ذہن کا موجودہ منفی رجحان ہمیشہ باقی نہیں رہے گا کیونکہ

کوئی اجتماعی نظام دہریت کی بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتا۔ جو بھی اس ملک

میں حالت ٹھیک ہو جائیں گے اور اس کے باشندوں کو اطمینان کے

ساتھ غور کرنے کا وقت ملے گا، وہ ضرور اپنے نظام کی کوئی مثبت بنیاد

تلاش کریں گے۔۔۔ اگر بالشوازم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر لیا

جائے تو وہ اسلام کے بہت ہی قریب آ جاتا۔ اس لئے مجھے ذرا تعجب

نہ ہوگا اگر آئندہ چل کر اسلام روس کو جذب کر لے یا روس اسلام کو

اس بات کا انحصار زیادہ تر اس حیثیت پر ہوگا جو نئے آئین میں

ہندوستان کے مسلمانوں کی ہوگی۔“

اس کے علاوہ اقبال کے کلام میں کارل مارکس اور لینن کا ذکر کئی بار ہوا ہے

اقبال اور معاشی مسائل

اگر ان کا تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا جائے تو بعض نہایت معنی خیز نتائج نکلیں گے
 لیکن: خدا کے حضور میں، ان کی بہترین نظموں میں شمار ہوتی ہے۔ نظم کی سب سے
 نمایاں چیز شاعر کا موضوع (لینن) کے بارے میں انتہائی ہمدردانہ رویہ Sympathetic
 approach ہے۔ ابتدا میں اس کے الحاد کی وکالت بڑے لطیف انداز سے
 کرتے ہیں:

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے

ہر دم متغیر تھے فرد کے نظریات

اس کے بعد یورپ کی بظاہر جمہوری زندگی کے چہرے سے نقاب اٹھا کر پیتے

ہیں لو، دیتے ہیں تعلیم مساوات، کارا ز افشا کیا ہے۔ بقیہ نظم کی طرح آخری اشعار میں بھی
 اقبال اور لینن ہم خیال اور ہم زبان معلوم ہوتے ہیں:

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں

ہیں تلخ بہت بندہ مزدور کے اوقات

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ

دنیا ہے تیری منظرِ روزِ مکافات

کارل مارکس کی شخصیت کے نیک و بد کو "قلب اومومن دماغش کا قرأت" کے

ایک مصرعہ بلیغ میں بند کر دیا۔ ایک جگہ اس کے لئے "نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد"

کتاب کہہ کر کتاب سرمایہ کی تعریف کی اور ایک دوسری جگہ اس کتاب پر یوں تنقید

کی کہ اس کے جھوٹ میں سچ مضمر ہے۔ ایک مقام پر مارکس کو "کلم بے تخیل" اور "مسیح بے صلیب"

کہا۔ مارکس کے لئے اقبال نے "پیغمبر حق ناشناس" اور "پیغمبر بے جبرئیل" بھی کہا ہے۔

مختصر یہ کہ روس اور اس کے رہنماؤں میں اقبال نے خاصی (اور بڑی حد تک

ہمدردانہ دلچسپی کا ظہار کیا اور ان پر غیر معمولی بصیرت کے ساتھ تعمیری اور صحتمند تنقید کر کے اس عہد کا غالباً سب سے بڑا اجتہادی کارنامہ انجام دیا ہے۔

اسلامی اصولِ معاش

خضرِ راہ کی تصنیف کے پہلے تک اقبال عام طور پر اسلام کی حیاتی اور اخلاقی

قدروں کے گردیدہ تھے۔ نسل، وطن اور رنگ کے امتیازات نے انسانیت پر جو ظلم ڈھایا، اس کی روک تھام ان کے نزدیک صرف اسلام کے مساواتی نظام ہی سے ممکن تھی۔ اقبال کا مردِ مومن جو اسرارِ خودی کا مثالی انسان ہے، دولت کو کچھ اہمیت نہیں دیتا۔ اس کی فطرت کا جوہر فقر کے صدف میں پرورش پا کر گوہرِ آبدار بنتا ہے۔ وہ امیری میں فقیری اور فقیری میں شاہی کرتا ہے۔ لیکن انقلابِ روس اور جنگِ عظیم کے بعد کی سامراجی بوٹ کھسوٹ اور طبقاتی شعور نے زندگی کے اس پہلو کو اجاگر کیا اور نظامِ معاش کی اہمیت کو ابھارا۔ اقبال نے جب قرآنِ حکیم کو اس نظر سے دیکھا تو انھیں اس چشمہِ حیاں سے وہ آبِ حیات ملا کہ جسے پا کر نہ صرف ان کی پیاس بجھی بلکہ اسلام کی محبت اور عظمت کا نقش ان کے دل میں اور گہرا ہو گیا۔

اقبال کے نزدیک جیسا کہ انھوں نے بعض خطوط میں بھی لکھا، اسلام ایک ایسا اشتراکی جمہوری نظام ہے جس کی جمہوریت مغرب کی جمہوریت سے اور جس کی اشتراکیت روس کی اشتراکیت سے زیادہ ہمہ گیر انصاف پسند اور انسانیت کے ہمہ جہت ارتقا میں زیادہ مددگار ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے، اشتراکیت اور اسلام میں بعض قدریں مشترک ہیں اور اس وجہ سے اقبال ایک حد تک اشتراکیت کو سراہتے ہیں، لیکن جس اشتراکیت کی تعلیم وہ خود روس کو بھی دینا چاہتے ہیں، وہ

اسلام ہے جس کا بنیادی نکتہ توحید ہے اور جس کی اساس ایک ایسے مابعد الطبیعیاتی نظام پر ہے جس میں انسان لا محدود طور پر ترقی کر سکتا ہے اور جو موت کے بعد کی زندگی اور انسانی انا کی ابدیت کی ضمانت دیتا ہے، جو انسان کو انسان سے نہیں بلکہ فطرت کی طاقتوں سے مصروف پیکار دیکھنا چاہتا ہے۔ اس پہلو کی تفصیل میں جانا اس مضمون کی حدود سے باہر ہے۔ ہمیں تو یہاں صرف یہ دیکھنا ہے کہ اقبال نے اپنی نظم و نثر میں اسلام کے اشتراکی پہلو پر بڑا زور دیا ہے اور اس بات پر افسوس ظاہر کیا ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کے اس پہلو کا مطالعہ نہ کر کے مجرمانہ غفلت برتی ہے۔ قرآن میں نہ صرف سو قسطی حرام ہے بلکہ جمع زکوٰۃ اور صدقات پر زور دینے اور کسب رزق میں حلال اور حرام کی کڑی شرائط عائد کرنے کے بعد وہ یہ اصول پیش کرتا ہے کہ اپنی عام اور جائز ضروریات سے جو کچھ بچ رہے اسے اللہ کی راہ یعنی اجتماعی بہبود کی راہ میں خرچ کر دیا جائے۔ اقبال نے اس آیت کو اسلامی اصول معاش کا مرکزی نکتہ قرار دے کر اس کا کئی جگہ ذکر کیا ہے۔ انھیں یقین ہے کہ مختلف نظاموں کی کش مکش اور آویزش سے بالآخر لوگ اسلامی اصول معاش کی قدر پہچاننے لگیں۔ چنانچہ ضربِ کلیم میں اشتراکیت کے عنوان سے ایک نظم میں وہ کہتے ہیں:

۱۔ میرے نزدیک فاشنزم، کمیونزم یا زمانہ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے میرے عقیدے کی رُو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لئے ہر نقطہ زنگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔ "مکاتیب اقبال حصہ دوم۔ صفحہ ۳۱۴"

۲۔ با مسلمان گفت جاں بر کف بندہ ہرچہ از حاجت فزوں داری بدہ

(جاوید نامہ صفحہ ۹۱)

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
 بے سود نہیں روس کی یہ گرنی، رفتار
 انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر
 کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
 جو حرفِ قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
 اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

اسلام کے اجتماعی نظام میں اس آیت شریفہ کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے کثر جب
 تک تم اس مال کو اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرو جو تمھیں عزیز ہے تو تم نیکی کو نہیں پاسکتے“
 متعدد دوسری آیات کی طرح یہ فرمان بھی سرمایہ دارانہ ذہنیت کے لئے موت کا پیغام ہے۔
 اسلام اور دولت پرستی دو متضاد چیزیں ہیں سرمایہ دار کو انسانوں کے مقابلے میں دولت
 عزیز ہے۔ اسلام کو دولت کے مقابلے میں انسان پیارے ہیں۔ وہ نیکی اور ایمان کی
 آزمائش یہ قرار دیتا ہے کہ دھن دولت والے اپنے بھائی بندوں اور معاشرے کے
 مستحقین پر جی کھول کر خرچ کریں۔ جب تک دولت کی محبت باقی رہے گی، دل ایمان سے
 خالی رہے گا۔ اقبال نے اسے یوں پیش کیا ہے :

چیت قدر آن ؛ خواجہ را پیغام مرگ
 دستگیر بندہ بے ساز و مرگ
 بیج خیر از مردک ز رکش محو

لن تناحوا لبر حتی تنفقوا

مثنوی ”پس چہ باید کرد“ میں اسرارِ شریعت کے زیر عنوان اس نکتہ کی مزید وضاحت
 کرتے ہیں کہ مال جمع کرنے کی صرف ایک ہی صورت جائز ہے اور وہ یہ کہ جمع کرنے والے

کی نیت دین کی راہ میں صرف کرنے کی ہو۔ اسی نظم میں وہ بتاتے ہیں کہ اسلام نے اقتصادی لوٹ کا دروازہ بند کر دیا ہے۔ وہ لوگوں کو حب زر کے پھندے سے چھڑا کر ان میں اخوت، ہمدردی اور احترامِ آدمیت کے جذبات ابھارتا ہے۔ جاوید نامہ میں حکومتِ الہی خلافتِ آدم، اور حکمتِ کلیمی کے عنوان سے جو حصے درج کتاب ہیں، ان کا موضوع بھی اسلامی اشتراکیت ہے۔ اقبال ان خیالات پر کہ زمین خدا کی ہے اور محنت کش کی محنت کا پھل دوسروں پر حرام ہے، بڑا زور دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ان کے نزدیک اسلام میں سرمایہ دارانہ استحصال کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

یہاں تک ہم نے اقبال کے معاشی تصورات کا مطالعہ کیا ہے۔ ان تصورات یا ان کی تشریح میں کسی خاص ملک یا قوم کو پیش نظر نہیں رکھا گیا، بلکہ اسلام کے اصولِ معاش کو دنیا سے غریبی اور سرمایہ و محنت کے فتنے کو دور کرنے کے لئے ایک نسخہٴ اکیس کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اب ہم اقبال کی اس دلچسپی کا ذکر کریں گے جو انھوں نے اس قوم کے معاشی مسائل کو حل کرنے میں دکھائی جس سے ان کا براہِ راست اور قریب کا تعلق تھا۔ انھوں نے نہ صرف تقسیم ہند کی تجویز پیش کی اور اس پر عمر بھر زور دیتے رہے بلکہ قائدِ اعظم کے نام ان کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے بننے والی پاکستانی ریاست کی معاشی حالت کو بہتر بنانے پر بھی بڑا اور بروقت زور دیا۔ ان خطوط کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ جس قدر وہ مسلمانوں کے ثقافتی مستقبل اور ترقی پذیر دیکھنا چاہتے تھے اسی قدر وہ ان کے معاشی مستقبل کے متعلق بھی متفکر تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کی معاشی ابتری کا ذکر اپنے خطوط میں کئی بار اور کئی اصحاب سے کیا ہے۔ مثلاً مولوی عبدالحق صاحب نے جب اردو کی ترقی کے لئے ایک قومی فنڈ کھولنے کی تجویز کی تو اقبال نے ان سے پورا اتفاق کیا، لیکن ساتھ ہی لکھا:

”یہ فنڈ کہاں سے آئے گا؟ عام مسلمانوں کی حالت اقتصادی اعتبار سے حوصلہ شکن ہے۔ امراء توجہ دیں تو کام بن سکتا ہے، مگر افسوس کہ اکثر مسلمان امراء مقروض ہیں۔“

محمد جمیل کے نام ایک خط میں اس بات کی شکایت کرتے ہوئے کہ مسلمان امراء اسلام کی راہ میں خرچ کرنے کے عادی نہیں، لکھتے ہیں:

”ہندوستان کے مسلمان امراء اسلام کی راہ میں خرچ کرنے کی ضرورت و اہمیت سے قطعاً نا آشنا ہیں۔ تاریخ اسلام میں یہ دور نہایت نازک ہے۔“

اس بارے میں ان کی رائے بالکل غیر مبہم اور صاف ہے کہ معاشی آزادی اور خوشحالی کے بغیر سیاسی آزادی اپنے اندر کچھ معنی نہیں رکھتی۔ قائد اعظم کے نام ایک خط میں ۱۹۳۵ء کے ہندوستانی دستور کے نقائص بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”مزید برآں یہ دستور تو اس معاشی تنگدستی کا، جو شدید تر ہوتی چلی جا رہی ہے، کوئی علاج نہیں۔ فرقہ دارانہ فیصلہ ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی ہستی کو تسلیم تو کرتا ہے لیکن کسی قوم کی سیاسی ہستی کا ایسا اعتراف جو اس کی معاشی پسماندگی کا کوئی حل تجویز نہ کرتا ہو اور نہ کر سکے، اس کے لئے بے سود ہے۔“

قائد اعظم کے نام ان کا ۲۸ مئی، ۱۹۳۷ء کا خط تاریخی اہمیت کا حامل ہے۔ جہاں تک اس کی ہندوستانی سیاست کو سلجھانے کا تعلق ہے، میرے خیال میں یہ خط اقبال کے ۱۹۳۰ء والے نخطے کے بعد دوسرا بڑا شاہکار ہے جس کی مثال متحدہ ہندوستان کے سیاسی لٹریچر میں ملنا آسان نہیں۔ اقبال کی ان دو تحریروں کو سامنے رکھ کر مستقبل کا کوئی دیانتدار مؤرخ

اس امر سے انکار نہ کر سکے گا کہ جہاں تک آنے والے واقعات کی پیش بینی کا تعلق ہے اقبال سے بڑا بالغ نظر ہندوستان کی خاک سے کوئی اور نہ اٹھا۔

نقطہ سے عیاں ہے کہ انھیں اس امر کا شدید احساس ہے کہ گذشتہ دو سو سال سے مسلمان عوام کی معاشی حالت روز بروز خراب ہو رہی ہے اور قوم کا خوشحال طبقہ غریب اکثریت کی طرف سے قطعی غافل ہے۔ ملک کو جو سیاسی مراعات (۱۹۳۵ء کا دستور) حاصل ہوئی ہیں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بڑی بڑی آسامیاں تو اعلیٰ طبقہ کے بچوں کے لئے وقف ہیں اور چھوٹی چھوٹی وزراء کے دوستوں اور رشتہ داروں کی نذر ہو جاتی ہیں۔ ان کے نزدیک کوئی سیاسی جماعت اس وقت تک عوام میں مقبولیت حاصل نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ ان کی معاشی بہبود کی طرف پوری توجہ نہ دے لہذا ”لیگ کو انجام کار یہ فیصلہ کرنا ہی پڑے گا کہ وہ مسلمانوں کے اعلیٰ طبقہ کی نمائندہ بنی رہے یا مسلمان عوام کی نمائندگی کا حق ادا کرے۔“ یہاں نمائندگی کے حق سے مراد اقتصادی بہبود اور معاشی بہتری ہے۔

لکھتے ہیں: ”سوئی کا مسئلہ روز بروز شدید تر ہوتا چلا جا رہا ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو افلاس سے کیوں کر نجات دلائی جاسکتی ہے؟“ یہاں وہ جواب ہر عمل کی منکر خدا شراکیت کا ذکر بھی کرتے ہیں اور اس یقین کا اظہار کرتے ہیں کہ مسلمانوں میں یہ تصور کوئی تاثر پیدا نہیں کر سکتا۔ ان کی رائے میں مسلمانوں کی تمام سیاسی اور معاشی مشکلات کا واحد حل یہ ہے کہ ہندوستان میں ایک آزاد اسلامی سلطنت کا قیام عمل میں لایا جائے جس میں معاشی نظام شریعت اسلامیہ کے مطابق ہو۔ شریعت اسلامیہ

کے طویل و عمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اسلامی قانون کو معقول طریق پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو ہر شخص کو کم از کم معمولی معاش کی طرف سے اطمینان ہو سکتا ہے۔“

خط کا اہم ترین حصہ وہ ہے جہاں وہ یہ بتاتے ہیں کہ سوشل ڈیما کریسی ہندومت کے مقابلے میں اسلام کے بہت قریب ہے۔ لہذا مسائل حاضرہ کا حل مسلمانوں کے لئے ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے۔ لکھتے ہیں: ”آیا اشتراکیت کا حشر ہندوستان میں بدھ مت کا سا ہو گا یا نہیں؟ میں اس کے متعلق کوئی پیش گوئی نہیں کر سکتا لیکن مجھے اس قدر صاف نظر آتا ہے کہ ہندو دھرم معاشرہ جمہوریت (سوشل یا ڈیما کریسی) اختیار کر لیتا ہے تو خود ہندو دھرم کا خاتمہ ہے۔ اسلام کے لئے سوشل ڈیما کریسی کی کسی موزوں شکل میں ترویج، جب اسے شریعت کی تائید و موافقت حاصل ہو، حقیقت میں کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہو گا۔ مسائل حاضرہ کا حل مسلمانوں کے لئے ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے۔“

اس خط میں دو تین باتیں پاکستان کی معاشی تعمیر کے نقطہ نظر سے ہمارے لئے خاص طور پر غور طلب ہیں۔ اول ان کی یہ فکر کہ ہر شخص کو کم از کم معمولی معاش کی طرف سے اطمینان، ہونا چاہیئے۔ دوم ان کا اسلامی قانون کو معقول طریق سے سمجھنے کی شرط عائد کرنا اور سوم ان کا یہ خیال کہ معاشرہ جمہوریت (سوشل ڈیما کریسی) کو اختیار کرنا گویا اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہو گا۔ ان کے کلام اور نقطہ نظر میں ان سب کو اکٹھا کر کے دیکھا جائے تو مفہوم یہ نکلے گا کہ اقبال پاکستان کے لئے ایک ایسا سوشلسٹک Socialist نظام اختیار کرنا پسند کرتے تھے جو اسلام

کے روحانی اور اخلاقی قدروں پر اٹھایا گیا ہو۔

آخر میں مجھے چند لفظ اور کہنے کی اجازت دیجئے۔ ۱۹۳۰ء میں اقبال نے پاکستان کا خواب دیکھا اور دکھایا تھا جسے ایک مردِ بدترنے اپنے بے پایاں استقلال اور جوشِ عمل سے ۱۹۴۷ء تک حقیقت بنا دیا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس مسلم ریاست کے معاشی استحکام کی جو تجویز انھوں نے ۱۹۳۷ء میں پیش کی اسے کب اور کون شخص حقیقت کا جامہ پہناتا ہے؟ جو شخص یہ کام سرانجام دے گا وہ پاکستان کی تاریخ میں اقبال اور قائد اعظم کے بعد تیسرا عظیم المرتبت انسان مانا جائے گا۔ پاکستان کی مقدس سرزمین اپنے اس مسیحا کی راہ دیکھ رہی ہے!

(مئی ۱۹۵۶ء)

اقبال اور روس

اس عنوان کے تحت مجھے مختصراً پانچ باتیں بیان کرنی ہیں۔ اول، ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب کا اقبال نے ایک خاص جوش و خروش اور شاعرانہ خلوص کے ساتھ خیر مقدم کیا تھا۔ دوم اس انقلاب کے بعد سے اور شاید اس کی بدولت اقبال کے معاشی شعور میں مزید گہرائی اور نظر پیدا ہوئی اور انہوں نے 'بندہ' مزدور کے تلخ اوقات اور سرمایہ و محنت کی آویزش پر کھل کر اور زیادہ صحت کے ساتھ لکھا۔ سوم، کارل ماکس، لینن اور اشتراکی تحریک کے بارے میں اقبال نے ایک منفرد اندازِ نظر اختیار کیا جو ہم دروی اور اختلاف کا بے مثل امتزاج تھا۔ چارم، عالم اسلام اور روس کے جغرافیائی قرب و تعلق کی بنا پر اقبال کا ذہن بار بار روس کی طرف جاتا رہا اور مستقبل کے ہر خاکے میں انہوں نے اسلامی دنیا بالخصوص اسلامی ہند اور روس کے باہمی تعلق کو ملحوظ و مد نظر رکھا اور پنجم یہ کہ روس اور اشتراکیت کی طرف اقبال کا نقطہ نظر پاکستان کا نہایت قیمتی ورثہ ہے جس سے فیض اور فائدہ نہ اٹھانا ہماری بہت بڑی محرومی اور غلطی ہوگی۔

اقبال کی شاعری کا تحریری آغاز ۱۹۰۱ء میں ہوا تھا۔ جب سے انقلاب روس

تک ۱۸ برس کے درمیانی وقفے میں انہوں نے معاشیات پر باقاعدہ ایک کتاب (علم الاقتصاد: ۱۹۰۴ء) لکھی جس میں انہوں نے ہندوستان کی غربت کا بڑے درد مندانہ پیرائے میں ذکر کیا اور اس کو دور کرنے کی کچھ تجویزیں بھی پیش کیں لیکن اس ابتدائی

کتاب سے قطع نظر ان کے کلام نظم و نثر میں ایسی کوئی چیز نہیں ملتی جس سے اندازہ ہو کہ مزدور اور محنت کش طبقہ سے وہ خصوصی ہمدردی رکھتے تھے یا سرمایہ دار ذہنیت کے مخالف تھے۔ یہ پتہ لگانا بھی مشکل ہے کہ علم الاقتصاد کے بعد سے ان کے معاشی شعور نے کس حد تک ترقی کی تھی حتیٰ کہ انقلاب روس کے کوئی پانچ برس بعد وہ اپنی ایک نظم کے نہایت پر زور اور بے باک ہیجے سے ہمیں چونکا دیتے ہیں اور سرمایہ و محنت کے سوال پر اس طرح اظہار خیال کرتے ہیں کہ صاف معلوم ہوتا ہے ان کا معاشی شعور ایک پختہ اور واضح صورت اختیار کر چکا ہے۔ یہ نظم خضر راہ ہے جو انہوں نے پہلی بار انجمن حمایت اسلام کے سالانہ اجلاس ۱۹۲۲ء میں پڑھی تھی اور یہ تمام و کمال بانگ درا میں شامل کر لی گئی۔

نظم کے آغاز میں اقبال چند سوالات کے ساتھ ایک سوال خضر سے یہ بھی پوچھتے ہیں :

اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خردش ؟

اس سوال کا جواب بظاہر صرف چودہ اشعار پر مبنی ہے مگر غور کیا جائے تو یہ چودہ اشعار بہت سے دوسرے شعرا کے چار سو بلکہ چودہ سو اشعار پر مبنی معلوم ہوں گے۔ لیجئے کی تیزی اور بے باکی کے علاوہ ان میں نقطہ نظر کی جو وضاحت اور خلوص و احساس کی جو شدت پائی جاتی ہے اس کی مثال اردو شاعری میں ذرا مشکل سے ملے گی۔ گفتگو کا آغاز نسبتاً نرم لیجئے بنا ہوا ہے۔

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے

خضر کا پیام کیا ہے یہ پیام کائنات

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیدر

شاخ آہو پر رہی صدیوں تک تیری برات

اگلے شعر میں سرمایہ دار کی عیاری اور سفاکی کو ذرا اور بے نقاب کرتے ہیں:
دستِ دولت آفریں کو مزدیوں ملتی رہی

اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکوٰۃ

زورِ بیان آہستہ آہستہ بڑھتا ہے۔ اب حیلہ گر سرمایہ دار ساحرِ الموط بن جاتا ہے
جو کبھی سادہ لوح مسلمانوں کو بھنگ کے نشے میں لا کر فردوسِ بریں کی سیر کراتا اور اس
طرح ان کے حواس اور عقل پر حکمرانی کرتا تھا:
ساحرِ الموط نے تجھ کو دیا برگِ حشیش

اور تو اسے بے خبر سمجھا اسے شاخِ نبات

سرمایہ داری کی سب سے بھیانک صورت سامراج ہے۔ تجارت جب اقتدار سے
مستلح ہو جاتی ہے تو لوٹ کھسوٹ اور ظلم و استبداد کا وہ بازار گرم کرتی ہے جس کی وسعت
اور دور رسی کو چنگیز اور ہلا کو بھی نہ پہنچ سکے تھے پسماندہ اقوام کو بے دریغ لوٹنے کی خاطر
کوئی چال اور کوئی ہتھکنڈ انخواہ کیسا ہی انسانیت کش اور اخلاق سوز ہو، ناجائز نہیں:
نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ

خواجگی نے خوب چُن چُن کر بنائے مُسکرات!

اور اس طرح محنت کش طبقہ اپنی سادہ دلی کے باعث اُن فریب کاریوں کا شکار
ہو جاتا ہے۔ اب لہجے کی تیزی بڑھتی ہے:
کٹ گیا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لئے

سُکر کی لذت میں توٹوا گیا نقدِ حیات

مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار

انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات!

ظاہر ہے سمجھی اشعار یہاں درج نہیں کئے جاسکتے۔ اقبال محنت کش طبقے کو عمل و انقلاب کا پیغام دینے کے بعد کہتے ہیں :

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا

آسماں! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک!

توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام

دوریِ جنت سے روتی چشمِ آدم کب تلک!

اشتراکی روس پر اقبال کا یہ بظاہر مہلا تبصرہ تھا۔ اس میں انہوں نے انقلابِ روس کو زمانے کے پیٹ سے پیدا ہونے والے ایک نئے سورج سے اور اس کی بدولت قائم ہونے والی معاشرت کو جنت سے تعبیر کیا ہے۔ غور کیجئے اس سے زیادہ پرجوش اور دلہانہ استقبال کسی تحریک یا تاریخی واقعہ کا اور کیا ہو سکتا ہے!

اتنی بات ہر شخص جانتا ہے کہ اقبال نے مزدور، کسان اور مفلوک الحال انسانیت کے حق اور حمایت میں اور سرمایہ دار، جاگیردار اور سامراج کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے کون ہے جس نے :

۱۔ نظم میں 'روس' یا 'روسی انقلاب' کے الفاظ کھلم کھلا استعمال نہیں ہوئے لیکن قرائن اس قدر غیر مبہم ہیں کہ کوئی سخن فہم اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ یہ اشعار انقلابِ روس سے تعلق رکھتے ہیں۔ دیکھئے ساتھ والے شعر میں انقلابی طریق کار کی پُر نور حمایت ملتی ہے :

باغبانِ چارہ فرما سے یہ کہتی ہے بہارِ زخمِ گل کے واسطے تدبیرِ مرہم کب تلک؟

اور اس نظم کے ایک شعر میں مزدور کو مخاطب کر کے کہتے ہیں :

اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو

کاخ امراء کے درو دیوار ہلا دو !

یا جس کھیت سے دہقان کو میسر نہ ہو روزی

اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو !

جیسے انقلابی اشعار سننے یا پڑھنے نہ ہوں لیکن اس ضمن میں شاید دو باتوں کا علم ہم میں سے اکثر کو نہ ہو۔ پہلی بات یہ کہ اقبال نے سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف صرف جوشیلے اور ہنگامہ آفریں قسم کے اشعار ہی نہیں لکھے، اس نظام کے پیچھے جو ذہن اور فلسفہ کام کر رہا ہے اور جس جس طریق سے وہ کام کرتا ہے اس کا نہایت وقتِ نظر سے مطالعہ اور تجزیہ بھی کیا ہے مثلاً مثنوی 'پس چہ باید کرد' میں وہ اہل مشرق کو خبردار کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ جب تک ہم صنعت و حرفت اور تجارت کے میدان میں خود کفیل نہ ہوں گے، اپنی ضروریات زندگی خود تیار نہیں کریں گے۔ اپنے وسائل سے خود فائدہ نہیں اٹھائیں گے، اپنی خریدارانہ ذہنیت کو بدلیں گے نہیں۔ ہم یورپ کی سیاسی غلامی اور دستبرد سے کبھی محفوظ نہیں رہ سکتے۔ یورپ کی سیاسی قوت کے پس پردہ اس کی معاشی اغراض سرگرم عمل ہیں۔ اس نے افریقہ اور ایشیا (مشرق) پر اپنے جھنڈے میسر اس لئے گاڑ رکھے ہیں تاکہ اپنے کارخانوں کا تیار شدہ مال وہ ان منڈیوں میں باسانی فروخت کر سکے اور ان ملکوں کی خام پیداوار میں مافی قیمتوں پر ہتھیالے۔ ہم اس لئے غریب اور قلاش ہیں کہ ہماری قیمت پر، دوسرے لفظوں میں ہماری غفلت اور سادہ لوحی سے فائدہ اٹھا کر اہل مغرب بہت خوشحال اور دولت مند ہیں اور وہ دولت اور افلاس کے اس توازن یا عدم توازن کو قائم رکھنے کی قسم کھائے ہوئے ہیں۔ یہ سب باتیں لکھنے کے بعد اقبال اہل مشرق کو بڑی دردمندی کے ساتھ یہ مشورہ دیتے ہیں کہ اپنا

کھتر پہن کر سردی کے دن کاٹ لوگر یورپ والوں کا تیار کردہ پوستین ہرگز نہ خریدو
کیونکہ اس کا پوستین صرف پوستین نہیں وہ مارا ستین بھی ہے۔

بے نیاز انداز کار گاہ او گذر در زمستان پوستین او مخر
ہوشمند سے اندھم او سے نخور ہر کہ خور داند ہمیں میخانہ مرد

(ترجمہ) کوئی سمجھ دار فرنگ کے ٹکے سے شراب نہیں پیتا کیونکہ جس کسی نے اُس سے
شراب پی لی اس کے میخانے سے زندہ نہ نکلا !)

ان خیالات کا اقبال نے ایک مقام پر نہیں اپنے کلام میں متعدد بار اظہار کیا ہے
اور ہر دفعہ نئے انداز سے۔ مثال کے طور پر آپ ان کی وہ نظم دیکھئے جو پیام مشرق میں
قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور کے عنوان سے درج ہے۔ اس میں انہوں نے معاشی
یا سیاسی حالات کا کوئی لمبا چوڑا تجزیہ پیش نہیں کیا۔ سرمایہ دار و مزدور کو دوسرے
لفظوں میں مغرب مشرق کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ آؤ ہم کار و بار حیات کو بانٹ
لیں، تقسیم کار کر لیں۔ ایک حصہ تم لے لو اور ایک حصہ میرے پاس رہنے دو تاکہ ہم
انصاف اور تعاون کے ساتھ مل کر رہیں۔ اب جس طرح سامراج زندگی کی نعمتوں کو
بانٹتا ہے وہ خود اس بات کی منہ بولتی تصویر ہے کہ اس انصاف اور تقسیم میں کس قدر
نا انصافی، ظلم اور فریب کاری چھپی ہوئی ہے۔ سرمایہ دار و مزدور سے کہتا ہے: فولاد
کے کارخانوں کا شور و غوغا میرا اور گرجا و مسجد کی اذانوں کا نغمہ تیرا۔ کھیتوں کا حاصل
اور لگان میرا، باغ بہشت اور بہشت کے پھل پھول تیرے۔ انگور کی تیار کی ہوئی
شراب میری اور شرابِ ظہور کے جام و سبوتیرے۔ یہ مرغابیاں، یہ کبوتر اور یہ بٹیر
میرے اور عنقا و ہما سب تیرے۔ الغرض یہ زمین اور زمین سے پیدا ہونے والی
ہر شے میری اور زمین سے لے کر آسمان کی بلندیوں تک جو کچھ ہے سب تمہارا !

نظاہر یہ پانچ اشعار کی مختصر نظم ہے مگر اس میں سامراجی ذہن کی ایسی تصویر کشی ہے کہ اس سے بہتر کمال فن خیال میں نہیں آسکتا :

غوغائے کارخانہ آہنگری ز من گلبنگِ ارغنونِ کلیسا ازانِ تو
نخلے کہ شہ خراج بردی نہد ز من بلخ بہشت و سدرد و طوبی ازانِ تو
تلخابہ کہ در دسر آرد ازانِ من صہبائے پاکِ آدم و حوا ازانِ تو
مرغابی و تندر و وکبوتر ازانِ من نخلِ ہماؤ شہیر عنقا ازانِ تو
این خاک و آنچه در شکم اوزانِ من و ز خاک تبابہ عرشِ معدا ازانِ تو

یہاں دوسری بات مجھے یہ کہنی ہے کہ پیامِ مشرق سے لے کر ارمغانِ حجاز تک اپنی چھ سات کتابوں میں اقبال نے سرمایہ دار اور مزدور، سامراج اور محکوم کے بارے میں مختلف طریق اور پیرائے میں جو کچھ کہا ہے وہ سب انقلابِ روس کے بعد کہا ہے اور جگہ جگہ اس بات کا دافرثوت ملتا ہے کہ ان کے اس تجزیے اور فکر میں اشتراکی ادب اور تجربے کے اثرات شامل ہیں۔ اس غرض سے پیامِ مشرق کی نظم 'نوائے مزدور'، بالِ جبریل کی الارضِ اللہ اور فرمانِ خدا اور ضربِ کلیم کی 'بلشویک روس'، کارل مارکس کی آواز اور 'اشتراکیت' کو دیکھ لینا کافی ہوگا۔ یہاں میں صرف مؤخر الذکر نظم کا ذکر کروں گا۔

قرآنِ حکیم میں معاشی نظام کے متعلق جو موٹے موٹے اصول بیان ہوئے ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ مسلمان اگر خدا کی راہ میں خرچ کرنے کے خواہشمند ہوں تو اپنی ضروریات سے جو کچھ بچ رہے اُسے بہبودِ عامہ پر خرچ کریں۔ قرآنِ حکیم کے اصل الفاظ یوں ہیں۔

يَسْكُنُونَكَ مَا ذَا يَنْفِقُونَ ترجمہ: آپ سے پوچھتے ہیں کہ راہِ خدا میں کتنے

قل العفوہ (۲/۱۹) خرچ کریں۔ کہہ دو جو تمہاری ضروریات سے زائد ہو۔

نظم 'اشتراکیت' میں اقبال 'العفو' کے مضمرات اور روس کے انقلابی کردار میں ایک خاص قسم کا ربط بیان کرتے ہیں۔ انسان کی ہوس نے العفو کے مفہوم اور معاشرتی اطلاعات پر پردے ڈال رکھے تھے اور قرآن کے اس معاشی اصول سے دنیا نے کوئی فائدہ نہ اٹھایا لیکن اب روس نے کچھ اس قسم کے حالات پیدا کر دیے ہیں جس سے اُمید بندھتی ہے کہ العفو کی حکمت و مضمرات کو زیادہ دیر تک چھپایا نہ جائے گا۔ روس کی گرمی رفتار سے العفو کے اسرار فاش ہو کر رہیں گے۔ پانچ اشعار کی اس نظم کے تین اشعار یہ ہیں :

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم

بے سود نہیں روس کی یہ گرمی رفتار !

انسان کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر

کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار !

جو حرفِ قُلِّ العفو میں پوشیدہ ہے اب تک

اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار !

اقبال نے اس آئیہ شریفہ سے متعدد بار استدلال کیا ہے لیکن ان کی توجہ اس آئیہ شریفہ کی طرف اور اس کے مضمرات کی طرف انقلابِ روس کے بعد ہی ہوئی۔ ان کے پہلے کے کلام میں اس قسم کے استدلال کا کہیں پتہ نہیں۔

(۳)

اب مضمون کے تیسرے پہلو کو لیجئے۔ اشتراکی تحریک کے حقیقتاً دوسری بڑے رہنما گذرے ہیں۔ ایک کارل مارکس جس نے اپنی کتاب سرمایہ میں اشتراکیت کو ایک جامع نظمِ حیات اور فلسفہ زندگی کے طور پر پیش کیا اور دوسرے لینن جس نے اس فلسفہ کو روس میں ایک زندہ حقیقت بنایا۔ اقبال نے ان دونوں اشتراکی رہنماؤں میں غیر معمولی دلچسپی

فی ہے۔ پیام مشرق اور بعض دوسری کتابوں میں لینن پر مختصر اظہار خیال کرنے کے بعد اقبال نے بال جبریل میں ایک طویل نظم بہ عنوان "لینن : خدا کے حضور میں" لکھی ہے۔ یہ نظم اپنے پُر اثر اسلوب بیان اور پُر خلوص افکار کی بنا پر اقبال کی شاہکار نظموں میں شمار ہوتی ہے۔ نظم میں پہلے تو اقبال نے لینن کے الحاد و کفر، دوسرے لفظوں میں ہستی باری تعالیٰ سے اس کے انکار کی وکالت کی ہے اور خوب کی ہے :

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے
ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات !

پھر اسے حلقہ ایمان میں داخل ہوتے دکھایا ہے :
آج آنکھ نے دیکھا تو وہ عالم ہوا ثابت
میں جس کو سمجھتا تھا کلیسا کے خسرات

لینن ہستی باری تعالیٰ پر ایمان لانے اور یہ اعتراف کرنے کے بعد کہ :

حق یہ ہے کہ بے زندہ و پائندہ تری ذات
بارگاہِ ایزدی میں کچھ کہنے کی اجازت چاہتا ہے :

اک بات اگر مجھ کو اجازت ہو تو پوچھوں
اس اجازت کے ساتھ اس کی زبان پر جو کچھ آیا اور جس انداز سے آیا وہ اس امر کا نہایت قوی ثبوت ہے کہ اقبال کو لینن کی شخصیت سے بڑی ہمدردی تھی اور اس کے بعض خیالات سے انہیں پورا پورا اتفاق تھا۔ میری مراد یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ دار تہذیب کے بارے میں لینن اور اقبال کے موقف میں کامل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ ہاں تو پہلے نظم کے چند اشعار سنئے۔ اجازت مانگنے کے بعد لینن خدا سے پوچھتا ہے :

وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود؟

وہ آدمِ خاکی کہ جو ہے زیرِ سماوات؟

مشرق کے خداوند سفیدانِ سرنگی!

مغرب کے خداوند درخشندہ فلکات!

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے؟

حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیواں ہے یہ ظلمات!

ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جُؤا ہے

سود ایک کا، لاکھوں کے لئے مرگِ مفلجات!

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبیر، یہ حکومت!

پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تسلیم مساوات!

بے کاری و عسریانی و میخواری و افلاس

کیا کم ہیں سرنگی مدینت کے فتوحات!

نظم کا اختتام ان اشعار پر ہوتا ہے :

تو تار و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں

ہیں تلخ بہت بندہ مزدور کے اوقات

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟

دُنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات!

یہ کہنے کی شاید ضرورت نہیں کہ "کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ" کی

آرزو اور دُعا میں اقبال اور لینن خصوصیات سے ہم نوا ہیں۔

پیامِ مشرق، کے صفحہ ۲۴۹ پر ہمیں "موسیو لینن" و "صدر جمہوریہ اشتراکیہ

روسیر کے خیالات پر ایک اور ہمدردانہ نظم ملتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ دور ختم ہو گیا جب انسان چکی کے پاؤں میں دانے کی طرح پست تھا اور قیصر و زار کے فریب میں مبتلا اور دام کلیسا میں گرفتار تھا۔ اب تو بھوکے غلام نے تنگ آکر آقا کی قمیض تار تار کر ڈالی ہے جو غریبوں کے لہو سے رنگین تھی اور عوام کے جوش غضب نے پیشواؤں کے عمامے اور بادشاہوں کی قبائیں جلا کر رکھ کر دی ہیں :

غلام گر سہ دیدی کہ بر درید آخر
 قمیص خواجہ کہ رنگیں ز خون مابودست
 شرارِ آتشِ جمہور کنہ سماں سوخت
 روائے پیرِ کلیسا، قبائے سلطان سوخت

کارل مارکس میں اقبال کی دلچسپی لینن سے کہیں بڑھ کر رہی ہے اور اس کا ذکر کلامِ اقبال میں نسبتاً زیادہ ہوا ہے۔ علامہ مرحوم کی فطانت اور کمالِ فن کا ایک قابلِ توجہ پہلو یہ ہے کہ انہوں نے ماضی اور حال کے بے شمار شاعروں، مفکروں اور عظیم المرتبت شخصیتوں پر اظہارِ رائے کیا ہے۔ افلاطون، رومی، حافظ، غالب، گوئٹے، شیکسپیر، بائرن، برگساں، کانٹ، نطشے، ہیگل، ٹالسٹائی، آئن سٹائن اور ان جیسے درجنوں اشخاص ہیں جن پر جامع اور مانع تبصرے کلامِ اقبال میں ملتے ہیں، جو سچے اور بے لاگ بھی ہیں اور بعض اوقات اس قدر مختصر اور خیال افروز کہ کہنے والے کی قدرتِ فہم و اظہار پر عقل و نگ رہ جاتی ہے۔ کارل مارکس پر اقبال کے تبصرے خصوصیت سے بڑے پر لطف اور خیال انگیز ہیں۔ اقبال نے مارکس کو پیغمبرِ بے جبریل کہا ہے۔ اس کے لئے وہ مصرعہ بھی استعمال کیا ہے جو وہ اس سے پہلے نطشے کے لئے کہہ چکے تھے یعنی قلبِ آدمی میں دماغش کا فراست۔ ایک جگہ اسے پیغمبرِ حق نا شناس لکھتے ہیں۔ ایک اور مقام پر

اُس کی شہرہ آفاق تصنیف 'سرمایہ' کی یوں تعریف فرمائی ہے :

نہیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب

اقبال نے مارکس کی شخصیت کو 'کلیم بے تہمتی' اور 'مسیح بے صلیب' بھی قرار دیا ہے

اگر آپ صرف انہی چار پانچ جملوں اور ترکیبوں پر غور کریں تو معلوم ہو گا کہ اقبال

کے دل میں مارکس کے لئے بیک وقت دو جذبے تھے : اُس سے اختلاف اور اُس کی

عظمت کا احساس۔ وہ حق ناشناس ہے مگر ہے پیغمبر، ایک ایسا پیغمبر جس کی طرف

حق تعالیٰ نے جبریلؑ کو بھیجا ضروری یا مناسب خیال نہیں کیا۔ اس کا دماغ کافر ہے

مگر ذل مومن۔ اگر ہم اسے پیغمبر نہ بھی مانیں پھر بھی اس کی کتاب سرمایہ صحائف کا درجہ

رکھتی ہے۔ کیسی فنکارانہ، سراپا قدرت اور پُر خلوص رائے زنی ہے !

لیکن آگے بڑھنے سے پہلے میں ایک نظم کا ذکر یہاں ضروری سمجھتا ہوں جس سے

کارل مارکس کی شخصیت اور کارنامہ پر اقبال کے نقطہ نظر سے بڑی روشنی پڑتی ہے۔ ابلیس

اپنی مجلس شوریٰ کے ایک ہنگامی اجلاس کی صدارت کر رہا ہے۔ وہ اپنی افتتاحیہ تقریر

میں یورپ کے سامراج اور اس کی خوفناک حد تک بڑھی ہوئی سرمایہ دارانہ ذہنیت پر

اطمینان کا اظہار کرتا ہے اور بڑے خمر سے کہتا ہے کہ میں جو کچھ چاہتا ہوں فرنگی میرے

لئے کر رہے ہیں۔ پہلا مشیر اس کی ہاں میں ہاں ملاتے ہوئے یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ جب تک

صوفی و ملا سامراج کے طلسم میں گرفتار ہیں اور علمِ کلام کی بحثوں میں مصروف ہیں ہمیں

واقعی کوئی تشویش نہیں ہونی چاہیے لیکن دوسرا مشیر اس سے اختلاف کرتا ہے اسے

جمہوری خیالات کی بڑھتی ہوئی گڑ سے خطرہ ہے۔ اس پر پہلا مشیر اسے یقین دلاتا ہے

کہ مغرب جس قسم کی جمہوریت عام کر رہا ہے اُس میں خطرہ کی کوئی بات نہیں وہ تو

سامراج ہی کا دوسرا نام ہے :

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام؟

چہرہ روشن ، اندر دل چنگیز سے تاریک تر

لیکن تیسرا مشیر واقعی پریشان ہے۔ وہ مغرب کے سامراج اور اس کی لائی ہوئی جمہوریت دونوں سے مطمئن ہے مگر اسے ایک یہودی کی شرارت نے مضطرب کر رکھا ہے۔ یہ یہودی کارل مارکس ہے جس کی تعلیم پر عمل کرنے والوں نے زار شاہی کا خاتمہ کر ڈالا ہے اور یہ واقعہ ابلیسی نظام کے لئے سخت خطروں کا موجب ہو سکتا ہے۔ اس پر چوتھا مشیر یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ سوینی جوشیہ جوکیل کھیل رہا ہے اس کی مڑبوگی میں مضطرب یا مایوس ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ جب یہ بحث ذرا طول کھینچتی ہے تو ایک اور مشیر اس میں کود پڑتا ہے اور تیسرے مشیر سے اتفاق کرتے ہوئے ابلیس کی توجہ اشتراکی نکتہ کی طرف مبذول کراتا ہے۔ آخر میں ابلیس نے جو کچھ کہا اس سے ہم میں سے اکثر واقف ہوں گے کیونکہ اس طویل نظم کا یہ حصہ عوام و خواص میں مقبول رہا ہے۔ اپنی اختتامیہ تقریر میں ابلیس اس بات کا انکشاف کرتا ہے کہ وہ کسی ممکنہ قوت سے گرجاؤں ہے تو اشتراکیت سے نہیں، اسلام اور آئین پیغمبر سے ہے :

الحذر آئین پیغمبر سے سو بار الحذر

حافظ ناموس زن، مرد آزما مرد آفریں

نظم کا پس منظر بیان کرنا ضروری تھا۔ اب اگرچہ ابلیسی نظام اور خود ابلیس کو سب سے قوی خطرہ اسلام کی طرف سے ہے لیکن اسلام کے بعد وہ جس شخصیت سے خوفزدہ ہے وہ ہے کارل مارکس۔ اقبال نے تیسرے اور پانچویں مشیر کے خدشات کو جن الفاظ میں ادا کیا ہے وہ اس قابل ہیں کہ یہاں ان کی یاد تازہ کر لی جائے۔ دوسرے مشیر نے جب یہ کہا کہ مغرب کے جمہوری نظام سے کوئی خطرہ نہیں کیونکہ اس کے اندر

ملوکیت پوری قوت کے ساتھ کار فرما ہے تو اس کے جواب میں تیسرا مشیر کہتا ہے:

روحِ سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب

ہے مگر کیا اُس یہودی کی شرارت کا جواب؟

وہ کلیمِ بے حسلی، وہ مسیحِ بے صلیب !

نہیںست پیغمبرِ یکن در بغلِ دارِ کتاب !

کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہ پر وہ سوز

مشرق و مغرب کی قوموں کے لئے روزِ حساب !

اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد

توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خمیوں کی طناب !

آگے چل کر پانچواں مشیر ابلیس کو یوں مخاطب کرتا ہے :

گرچہ ہیں تیرے مریدِ افسردہ کے ساحرِ تمام

اب مجھے ان کی فراست پر نہیں ہے اعتبار

وہ یہودی فتنہ گر، وہ روحِ مزدک کا بڑوز

ہر قربا ہونے کو ہے اُس کے جنوں سے تار تار

فلسفہ اشتراک کی بڑھتی ہوئی طاقت کے بارے میں وہ کہتا ہے :

چھاگئی آشفستہ ہو کر وسعتِ افلاک پر

جس کو نادانی سے ہم سمجھے تھے اک مشتِ غبار !

فتنہٴ فردا کی ہیبت کا یہ عالم ہے کہ آج

کانپتے ہیں کوہِ سار و مرغزار و جوہِ بار !

میرے آقا ! وہ جہاں زیرِ وزیر ہونے کو ہے

جس جہاں کا ہے فقط تیری سیاوت پر مدار

ان اشعار سے باآسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اقبال کے دل میں مارکس کے لئے کیسے احساسات اور ان کی نظریں اس کے فلسفہ حیات کے لئے کیا امکانات تھے۔ یہ نظم اقبال نے ۱۹۳۶ء میں لکھی اور ان کی وفات کے بعد ”ارمغانِ حجاز“ میں شائع ہوئی گویا یہ اشعار ان کی نہایت پختہ فکر کا نتیجہ اور آج ان کی بالغ نظری اور پیش بینی کا زندہ ثبوت ہیں!

(۴)

روس کے بارے میں اقبال کا موقف قریب قریب وہی ہے جو اوپر مارکس کے ضمن میں بیان ہوا ہے۔ ارتقاء کے حیات اور فلاح انسانیت کا سب سے بہتر سب سے جامع اور سب سے سیدھا راستہ وہ ہے جس کی تعلیم ہمیں قرآن حکیم سے ملتی ہے۔ قرآن زندگی اور کائنات کو جزوی یا جذباتی طور پر نہیں مکتی اور عقلی طور پر دیکھتا ہے۔ اس کی نگاہ نسلِ آدم کی نہ محض مادی ضروریات پر ہے اور نہ فقط روحانی تقاضوں پر۔ وہ تاریخی سیاست، معیشت اور مذہب میں سے کسی ایک پر اس قدر زور صرف نہیں کرتا کہ دوسرے پہلو کیسے یا بڑی حد تک نظر انداز ہو جائیں۔ قرآن زندگی کو اس کی تمام وسعتوں، پہنائیوں اور امکانات کے ساتھ دیکھتا ہے اور شکم و جنس سے لے کر قلب و روح کے انتہائی لطیف تقاضوں تک ہر ایک ضرورت اور حاجت کی تکمیل و تسکین کا سامان کرتا ہے۔ لہذا زندگی کی جامعیت اور تکمیل کا شیدائی اقبال، اسلام کے نظام حیات کا شیدائی و شیفتہ ہے۔ مگر اس نظام کے بعد یعنی اسلام کے سوا اگر اقبال کی نظر عصر حاضر کے کسی اور نظام زندگی پر پڑی ہے (جس کی اس نے داد دی اور ہمت بڑھائی) تو وہ صرف اشتراکیت ہے۔

روس اور نظامِ روس کا ذکر کلامِ اقبال میں متعدد مقامات پر ہوا ہے لیکن دو

کتابوں میں یہ تذکرہ بطور خاص ملتا ہے۔ ایک مثنوی پس چہ باید کرد میں اور دوسرے 'جہادید نامہ' میں۔ مثنوی میں لا الہ الا اللہ کے عنوان سے زندگی کے منفی اور اثباتی پہلوؤں پر جو حکمت و بصیرت میں ڈوبے ہوئے اشعار کہے ہیں، ان میں پہلے روس کے کارنامے کو سراہا ہے کہ اُس نے 'دورِ فرنگ' میں بندگی کو خواجگی سے لڑنے کے قابل بنایا اور نظامِ کمنہ کو درہم برہم کر دیا ہے۔ اس کے بعد نہایت ہمدردانہ پیرائے میں اس بات کی آرزو کی ہے کہ یہ ملک، انسانیت کا خدمت گزار اور خیر خواہ ملک لا سے اٹال کی طرف قدم بڑھائے۔ 'جہادید نامہ' میں اس موضوع پر زیادہ تفصیل سے گفتگو ہوئی ہے۔ یہاں اقبال نے ملتِ روسیہ کو براہِ راست (افغانی کی زبانی) مخاطب بھی کیا ہے۔ حاصلِ کلام یہ کہ اقبال کو روس کی تین ادائیں پسند ہیں۔ پہلی یہ کہ اُس نے ملوکیت کا خاتمہ کر کے اس کے بوجھ تلے دبی ہوئی انسانیت کو آزاد کرایا۔ دوسرے، افرننگ کی سرمایہ داری کا وہ جانی دشمن ہے اور اس کے عزائم کی ہیبت سے مغربی سامراج پر پر لرزہ طاری ہے۔ اور تیسرے، اس کے نظام میں رنگ و نسل کا کوئی امتیاز نہیں جس کو بھڑکا کر افرننگ نے انسانیت کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا ہے۔ یہ سب باتیں، ملوکیت سے سیزاری، سرمایہ داری سے نفرت اور ذات پات اور رنگ و نسل سے بالاتری اسلام اور اشتراکیت کی مشترکہ خصوصیات ہیں لہذا اقبال ان باتوں پر روس کی تعریف کرتا، اس کے کارناموں کی داد دیتا اور انہیں عصرِ حاضر کی سب سے اونچی کامیابیوں سے تعبیر کرتا ہے لیکن ایک بات میں (جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے) انہیں روس سے اختلاف بھی ہے۔ ان کی رائے میں فرنگی تہذیب نے عصرِ حاضر پر چار لعنتیں مسلط کی ہیں: اول، اس کی

۱۔ پس چہ باید کرد "صفحہ: ۲۱" اسی مضمون کا ایک شعر ضربِ کلیم میں یوں ہے:

یہ وحی دہریتِ روس پر ہوئی نازل کہ توڑ ڈال کلیسیائیوں کے لات و منات !

بے رحم سرمایہ داری۔ دوم، اس کا سامراج اور استعمار۔ سوم، نسلی تعصبات اور
 چہارم اس کی رسم لادینی یعنی اس کی سیکولرزم جس کے نتیجہ میں سیاست کو اخلاق و مذہب
 سے بے تعلق کر دیا گیا ہے۔ اقبال حریف یہ خیال ظاہر کیا کہ روس تین باتوں میں تو افرننگ
 کے طلسم سے نکلنے اور اسے توڑنے میں کامیاب ہو گیا ہے مگر چوتھی بات میں وہ ہنوز گرفتار
 افرننگ ہے۔ وہ روس کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ مکمل طور پر افرننگ شکن بن جائے اور
 رسم لادینی چھوڑ کر اپنی زندگی کو مثبت قدروں سے آشنا کرے۔ اگر یہ ہو جائے تو
 روس کے نظام حیات اور اسلام میں جہاں اور بہت سے امور میں پہلے ہی اشتراک
 ہے، مزید آہنگ پیدا ہو جائے گا اور اس طرح انسانیت کا کارواں اپنی منزلوں کی
 طرف زیادہ قوت اور زیادہ راستی کے ساتھ بڑھ سکے گا۔ نظموں کے حوالے سے بات
 لمبی ہو جائے گی۔ یہاں میں فقط ان کے ایک تاریخی خط سے چند اقتباس پیش کرتا
 ہوں۔ یہ خط انہوں نے سرفرانسیس ینگ ہسبنڈ کے نام جولائی ۱۹۳۰ء میں اس کی
 تصنیف ستاروں میں زندگی Life in the Stars پڑھنے کے بعد
 لکھا تھا۔ فرانسیس ینگ کی کتاب کا موضوع یہ تھا کہ نسل آدم کی بقا اس امر پر منحصر ہے
 کہ ہم دنیا کی مختلف اقوام میں باہمی اشتراک و تعاون کی کوئی پائیدار صورت پیدا کر سکیں
 اس اہم موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے پہلے تو اقبال نے برطانیہ اور ہندوستان میں باہمی
 اشتراک کا سوال اٹھایا۔ پھر ہندو مسلم مسئلے پر اپنے خیالات و خدشات پیش کئے اور پھر
 ایک عظیم المرتبت تدبیر کی طرح جیسا کہ حقیقتاً علامہ مرحوم تھے۔ سرفرانسیس کو برطانیہ
 کے عدم تدبیر کی صورت میں پیدا ہونے والے واقعات سے خبردار کرتے ہوئے لکھتے ہیں
 ”اگر برطانیہ اپنے کسی مادی مفاد کے پیش نظر ہندوؤں کو سیاسی اختیارات
 سونپ دے اور انہیں برسرِ اقتدار رکھنے کی کوشش کرے تو ہندوستان کے

مسلمان اس بات پر مجبور ہوں گے کہ سوراجیہ یا اینگلو سوراجیہ نظام حکومت کے خلاف وہی حربہ استعمال کریں جو گاندھی نے برطانوی حکومت کے خلاف کیا تھا۔ مزید برآں اس کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایشیا کے تمام مسلمان روسی کمیونزم کی آغوش میں چلے جائیں اور اس طرح مشرق میں برطانوی تفوق و اقتدار کو سخت دھکا لگے۔^۱

یہاں تک تو بات کسی حد تک سیاسی بھی تھی، اس سے آگے اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ خالص مبصرانہ اظہار خیال ہے۔ روسی عوام کے بارے میں فرماتے ہیں "میرا ذاتی خیال ہے روسی لوگ فطرتاً لا مذہب نہیں ہیں بلکہ میری رائے میں وہاں کے مرد اور عورتوں میں مذہبی میلان بدرجہ اتم پایا جاتا ہے روس کے مزاج کی موجودہ منفی حالت غیر معینہ عرصہ تک باقی نہیں رہے گی یہ اس لئے کہ کسی سوسائٹی کا انتظام دہریت کی بنیاد پر دیر تک قائم نہیں رہ سکتا۔ حالات کے معمول پر آ جانے کے بعد جو نہی لوگوں کو ٹھنڈے دل سے سوچنے کا موقع ملے گا انہیں یقینی طور پر اپنے نظام کے لئے کسی مثبت بنیاد کی تلاش کرنی پڑے گی۔"^۲

پھر روسی نظام حیات اور اسلام کی باہمی مناسبتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"اگر بالشوززم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشوززم اسلام کے بہت ہی قریب آ جاتا ہے۔ اس لئے میں متعجب نہ ہوں گا۔ اگر

۱: 'حرف اقبال' مولفہ لطیف احمد شروانی صفحات: ۱۸۳، ۱۳۴

۲: ایضاً، صفحہ: ۱۸۴۔

کسی زمانے میں اسلام روس کو جذب کر لے یا روس اسلام کو۔ اس چیز کا زیادہ تر انحصار اس حیثیت پر ہو گا جو نئے آئین میں ہندوستانی مسلمانوں کی ہو گی۔“

(۵)

اب میں مضمون کی آخری مشق کے متعلق کچھ عرض کروں گا۔ روس اور روسی تہذیب کے بارے میں اقبال کے نقطہ نظر کی وضاحت ہو چکی۔ میں نے کوشش کی ہے کہ ایک محقق کی دیانت اور غیر جانبداری کے ساتھ واقعیت کو پیش کروں۔ میں نے اصل بات کو نہ گھٹانے اور نہ بڑھانے کی سعی کی ہے اور نہ معاملہ کے کسی پہلو کو چھپایا یا نظر انداز کیا ہے۔ اب جو کچھ ہم نے اوپر دیکھا ہے، اس سے لامحالہ ایک ہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اقبال کو روس اور روسی انقلاب سے، وہ جو اردو محاورہ میں کہتے ہیں، خدا واسطے کا بیر نہ تھا۔ اسی کے ساتھ وہ روس سے متعلق ہر چمکتی ہوئی شے کو سونا نہیں سمجھتے تھے روس کے بارے میں عالم اسلامی میں پاکستان سمیت بالعموم دو قسم کی آراء پائی جاتی ہیں۔ ایک طبقہ روس کے نظام فکر کو اپنے نظام فکر کی ضد سمجھ کر اس کی ہر بات اور ہر ادا کا مخالف ہے۔ یہ لوگ انسانی تاریخ و تمدن کے ارتقاء و فلاح میں روس کا کوئی حصہ ماننے کے لئے تیار نہیں اور نہ اس سے مفاہمت اور تعاون کی کوئی راہ و رسم قائم کرنے پر اپنے آپ کو آمادہ کر سکتے ہیں۔ دوسرا طبقہ جو پہلے سے نسبتاً بہت چھوٹا ہے ان نئے تعلیم یافتہ افراد پر مشتمل ہے جو اپنے گرو و پیش کی معاشی ناہمواریوں، معاشرتی نا انصافیوں اور سماجی لوٹ کھسوٹ سے گھبرا کر اور اسلام کی حقیقی قدر و قیمت سے نا آشنا ہونے کے باعث اشتراکی نظام میں اپنی نجات دیکھتا ہے۔ اقبال کا موقف

اور مقام ان دونوں انتہا پسندوں کے بیچ عدل و اعتدال کا راستہ ہے۔ روس نے ملوکیت کو فنا کرنے، سرمایہ دارانہ ذہنیت اور سامراجی استحصال کو روکنے، نسلی امتیازات کو مٹانے اور محنت کش طبقے کو زندگی کے ایک نئے اور اعلیٰ افق سے ہمکنار کرنے کا جو عظیم الشان کارنامہ انجام دیا ہے اقبال جی کھول کر اس کی داد دیتے ہیں اور فرنگیت کے مقابلے میں اسے اسلامی اقدار حیات کے بہت قریب پاتے ہیں لیکن ذاتی طور پر وہ جس بل اور اکمل نظام زندگی پر جان دیتے اور جسے زندہ و پائندہ دیکھنے کے آرزو مند ہیں وہ اسلام ہے اور اسلام کے سوا کچھ اور نہیں ہمارا ہی مادی کمزوریوں، ذہنی کوتاہیوں اور کم ہمتی کی اور بات ہے۔ ورنہ اقبال کی بصیرت سے دیکھا جائے تو اسلام کے اندر روس بھی ہے اور روس کے علاوہ وہ سب کچھ بھی جس کی پیاس اور ضرورت نسل انسانی قیامت تک محسوس کرتی رہے گی۔

اقبالؒ کے تدبیر نے تحریک پاکستان کی بنیاد ہی نہیں ڈالی۔ ان کی حکمت و بصیرت میں تعمیر پاکستان کی بنیادیں بھی موجود ہیں۔ اقبال کا نقطہ نظر اسلام کے بارے میں، روس کے بارے میں، افرنگ کے بارے میں ہمارا بہترین ذہنی ورثہ ہے۔ اگر ہم نے اس سے فیض اور فائدہ نہ اٹھایا تو میرے نزدیک یہ ہماری بہت بڑی محرومی ہوگی، ایک خطرناک غلطی اور گمراہی بھی۔

اقبال کی علم الاقتصاد

بہت کم لوگوں کو اس بات کی خبر ہوگی کہ علامہ اقبال جیسے عظیم المرتبت شاعر اور فلسفی کی پہلی کتاب اقتصادیات سے تعلق رکھتی تھی۔ اقبال جیسا کہ عام طور سے معلوم ہے ۱۸۹۹ء میں فلسفہ میں ایم اے کرنے کے بعد پہلے اورنٹیل کالج اور پھر گورنمنٹ کالج میں اُستاد مقرر ہوئے تھے۔ سرکاری ملازمت کا یہ سلسلہ ۱۹۰۵ء تک قائم رہا۔ اسی زمانے میں انہوں نے ہندوستانی قومیت اور جذبہ حب وطن میں ڈوب کر ہمسالہ تراذہ ہندی، نیا شوالہ، تصویرِ درد اور ہندوستانی بچوں کا گیت ایسی نظمیں لکھیں جن کے باعث اقبال تھوڑے ہی عرصے میں ملک کے طول و عرض میں مشہور ہو گئے اور ایک شاعر کی حیثیت سے ہر طبقے اور ہر محفل میں ان کی پذیرائی کی جانے لگی۔ عین اسی زمانے (۱۹۰۳ء) میں اقبال نے اردو نثر میں اپنی پہلی کتاب لکھ کر شائع کی۔ کتاب کا عنوان ہے علم الاقتصاد۔ دیباچہ میں انہوں نے پروفیسر آرنلڈ کا شکریہ ادا کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ کتاب ان کی تحریک پر لکھی گئی۔ جن بزرگوں اور دوستوں کا اقبال نے بطور خاص شکریہ ادا کیا ہے ان میں ایک مخدوم و مکرم جناب قبلہ مولانا شبلی نعمانی مدظلہ بھی ہیں جنہوں نے کتاب کے بعض حصّوں میں زبان کے متعلق قابل قدر اصلاح دی۔ انتساب میں اقبال نے کتاب کو اپنی علمی کوششوں کا پہلا ثمر بتایا ہے۔

یہ کتاب اپنی اشاعت کے کچھ عرصہ بعد بازار سے ایسی غائب ہوئی کہ اگر خود اقبال کے خطوط میں ایک آدمی مقام پر اس کا ذکر نہ آگیا ہوتا تو بعد میں آنے والی نسلیں شاید کبھی جان بھی نہ سکتیں کہ اقبال نے عین عالم شباب میں شعر و شاعری اور درس و تدریس کی دوسری مشغولیوں کے درمیان دولت اور اس کی تقسیم و صرف جیسے موضوعات پر ایک خاصی جامع کتاب لکھنے کے لئے وقت نکال لیا تھا۔ اقبال اکیڈمی کراچی ہمارے شکریہ کی مستحق ہے جس نے بڑی تلاش و جستجو کے بعد کتاب کا ایک نسخہ ڈھونڈ نکالا اور اس کا ایک نیا اور خوبصورت ایڈیشن شائع کر دیا۔

کتاب کی اشاعت نو کئی لحاظ سے اہم اور مفید ثابت ہوگی۔ پہلی بات تو یہی کہ ہم اپنے ایک عظیم محسن اور مفکر کی اولین علمی کاوشوں کے نتیجے سے غافل و بے خبر تھے اس ایڈیشن نے اس کمی اور محرومی کو دور کر دیا۔ دوم، اس کتاب کے سامنے آجانے سے حیاتِ اقبال پر لکھنے والے اور فکرِ اقبال کو سمجھنے والے اقبال کی شخصیت و افکار کی ایک جامع تر تصویر تیار کرنے کے قابل ہوں گے۔ سوم، کتاب کی موجودگی و مطالعہ سے اس خیال کو مزید تقویت و سند حاصل ہوگی کہ اقبال نے اپنی نظم و نثر میں معاشی مسائل کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اور مختلف معاشی نظامات پر جس طرح تنقید کی ہے اس کے پیچھے معاشیات کے ایک سچے اور مخلص طالب علم کی نظر و بصیرت کا ردِ فرائض۔ اور سب سے بڑی اور اہم بات یہ ہے کہ اس کتاب کی بدولت بہت سے معاشی مسائل کے بارے میں اقبال کے خیالات کا ہمیں واضح علم حاصل ہوگا۔ ہر کوئی سمجھتا ہے کہ جو وضاحت و صراحت نثر میں ہوتی ہے، لاکھ اثر و تاثیر کے باوجود وہ نظم میں ممکن نہیں۔ نثر کا اسلوب کہیں زیادہ واشگاف اور قطعی ہوتا ہے۔ یہاں ضمناً ایک بات اور عرض کر دینے کے قابل ہے۔ کتاب کا اسلوب بیان ایسا عمدہ، ایسا سلیس

ایسا متین و موثر ہے کہ علمی مضامین بیان کرنے کے لئے آج بھی اسے نمونے کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر اقبال اپنے افکار کو بیان کرنے کے لئے اردو نثر کا پیرایہ اختیار کرتے تو وہ اتنے ہی کامیاب ہوتے (شاید زیادہ) جتنے وہ نظم کے ذریعے سے کامیاب اور موثر ثابت ہوئے ہیں۔

کتاب پانچ حصص اور بیس ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں علم الاقتصاد کی ماہیت اور دولت کی تعریف کی گئی ہے اور باقی چار حصوں میں معاشیات کے چار بنیادی شعبوں سے بہ تفصیل بحث ہے جس چیز کو ہم دولت کہتے ہیں ماہرین نے اس کے چار بڑے بڑے شعبے قرار دیئے ہیں: (۱) دولت کی پیدائش Production (۲) دولت کا تبادلہ Exchange (۳) دولت کی تقسیم

Distribution (۴) دولت کا صرف یا استعمال Consumption

اقبال نے ان موضوعات پر ضروری اور اپنے وقت کے مروجہ انکار و نظریات ہی کو پیش نہیں کیا، بسا اوقات ان پر جرح و تنقید بھی کی ہے اور اپنی ذاتی آراء بھی درج کی ہیں۔ انہی ذاتی آراء کا مطالعہ اس وقت ہمارے پیش نظر ہے۔

(۱)

اٹھارویں اور انیسویں صدی کے یورپ میں ایسے کئی ماہرین اقتصادیات پیدا ہوئے جو دولت اور حصولِ دولت کے ضمن میں وہی ذہن رکھتے تھے جو سیاست اور ریاست کے بارے میں میکیاولی کا تھا۔ میکیاولی قوتِ محض اور اقتدارِ محض کا علمبردار تھا۔ اُس نے یورپ کی اُبھرتی ہوئی مملکتوں کے سربراہوں کو یہ مشورہ دیا تھا کہ بادشاہت اور اقتدار بذاتِ خود اعلیٰ ترین قدر ہے جس کو کسی اور قدر یا سہارے کی ضرورت نہیں۔ اس کے نزدیک حاکمیت اس قابل تھی کہ اسے مقصود

اقبال

بالذات سمجھ کر حاصل کیا جائے۔ اور اسے مذہبی اور اخلاقی تصورات کی دستبرد سے آزاد و بالاتر رکھا جائے۔ اس کی تعلیم کا لب لباب یہ تھا کہ سیاست سیاست ہے اور اخلاق اخلاق اور دونوں کی راہیں جدا جدا ہیں۔

اسی طرح یورپ کے بڑھتے ہوئے سامراج اور ایشیا اور افریقہ کی معاشی پسماندگی اور زبوں حالی کو دیکھ کر بہت سے مغربی معاشین نے یہ نظریہ پیش کیا کہ معاشیات کا کھیل معاشیات کے طور پر کھیلا جانا چاہیے اور اسے اخلاق، مذہب یا نام نہاد

انسانیت کا پابند نہیں ہونا چاہیے۔ آزاد معیشت Free Economy ان کا نعرہ تھا اور ان کے خیال میں کسی طبقے یا خطے کے معاشی مفادات کے تحفظ کے لئے قوانین وضع کرنا یا اس قسم کی دوسری کوششیں محض لغو اور خلاف فطرت تھیں معیشت کا دریا اپنے تہہ تی رخ اور بہاؤ پر بلا روک ٹوک بہنا چاہیے۔

اس نظریہ معیشت کو یورپ میں بھی بعض لوگوں نے پسینج کیا تھا اور امریکہ میں بھی۔ کارل مارکس اور اس کے ہم خیال معاشین تو اس نظریے کے شدید ترین مخالف تھے اس کے باوجود بیسویں صدی کے اوائل تک یعنی جنگ عالمگیر اول سے پہلے عملاً اسی نظریے کی حکمرانی تھی۔

اقبال نے بھی اس نظریے کی تردید کی ہے لیکن اس تردید کے وجوہ بہت سے دوسرے ارباب نظر سے مختلف ہیں۔ مارکس نے اس بہار پر اس کی تردید کی تھی کہ یہ دولتمندوں کی ایک بنائی ہوئی بات ہے جو خود غرضی کو چھپانے اور دوسروں کو کمزور پا کر لوٹ لینے کی آسان ترکیب ہے۔ بعض نے آزاد معیشت کی مخالفت انسانی ہمدردی کے نام پر کی ہے۔ اقبال کا نقطہ نظر زیادہ وسیع اور جامع ہے۔ ان کے نزدیک انسان اس کائنات میں اپنے کچھ اعلیٰ اور افضل مقاصد رکھتا ہے۔

دوسرے تمدنی اداروں کی طرح معاشیات کا بھی فرض ہے کہ وہ اسے ان مقاصد کے حصول میں مدد دے۔ اگر دولت ایسا نہیں کرتی تو اس کا وجود اس کے عدم سے بدتر اور ناقابلِ اعتنا ہے۔ دولت بلند ترین مقاصد انسانی کے تابع ہونی چاہیئے۔

چنانچہ علم الاقتصاد کا تعلق علم تمدن سے ثابت کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

”کسی شے کی حقیقی قدر و منزلت اس امر پر منحصر ہے کہ وہ کہاں تک

ہماری زندگی کے اعلیٰ ترین مقصد کے حصول میں ہم کو مدد دیتی ہے

یا یوں کہو کہ ہر شے کی اصلی وقعت کا فیصد تمدنی لحاظ سے ہوتا ہے۔

دولت ہی کو لے لو۔ اگر یہ شے ہمارے افضل ترین مقاصد کے حصول

میں ہم کو مدد نہیں دے سکتی تو پھر اس کا کیا فائدہ؟“

اپنے فکر کے اس ابتدائی مرحلے پر بھی اقبال کی نظر دولت پرستی اور لذت کو

کے مضر اثرات پر تھی اور وہ چاہتے تھے کہ جدید مغربی معاشرہ میں آزاد معیشت

اور دولت کی معیت نے جو نتائج عشرت پسندی اور نفس پروری کی صورت میں پیدا

کئے ہیں۔ اہل نظر اس سے بچیں اور اس سے سبق حاصل کریں۔ ان کی رائے میں:

”بعض اشیاء جن سے عارضی لذت حاصل ہوتی ہے، انسانی زندگی کو

تازگی اور شگفتگی بخشنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں لیکن اس کے برخلاف

یہ بھی سچ ہے کہ بعض پرانی مہذب قوموں کی بربادی عارضی لذات کی جستجو

اور ان اشیاء سے بے پرواہ رہنے کی وجہ سے ہوئی، جن سے انسانی

زندگی کو حقیقی قوت اور جلا حاصل ہوتی ہے۔ زمانہ حال کی تہذیب

اس صورت میں قائم رہ سکتی ہے کہ لذیذ اور مفید میں امتیاز کیا جائے اور
اس امتیاز کو ملحوظ خاطر رکھ کر اپنے افعال و اعمال کو مرتب کیا جائے
تاکہ ہمیں اپنی زندگی کی اصل غرض یعنی بہبودی بنی نوع انسان کے حصول
میں آسانی ہو۔

(۲)

اقبال کے معاشی موقف کے بارے میں پہلی بات تو یہی جاننے والی تھی کہ وہ
دولت اور تنظیم دولت کو افراد کے بلند اخلاقی و روحانی نصب العین کے تابع دیکھنا
چاہتے ہیں۔ دوسری اہم بات جو مجھے یہاں بیان کرنی ہے یہ ہے کہ اقبال غریبی اور
مفلسی کے بڑے دشمن تھے اور دل سے آرزو مند تھے کہ جہاں تک ممکن ہو انسانوں
کو اس کے خوفناک جنگل سے رہائی دلائی جائے۔ مشرق میں زیادہ اور مغرب میں کم ایسے
بے شمار شاعر ادیب اور مصلح و مفکر ہو گزرے ہیں جنہوں نے افلاس کو سراہا ہے
اور اس کی برکتیں گنوائی ہیں۔ ان اربابِ نظر میں سعدی اور شیکسپیئر بھی شامل ہیں
اقبال کے مزاج میں مشرقیت اور رویشی کا رنگ غالب تھا مگر دولت اور افلاس
کے معاملہ میں ان کی نظریوں کہنا چاہیے کہ نہایت سائنٹیفک اور حقیقت پسند تھی۔ وہ
اگرچہ دولت کو مقصود بالذات نہیں سمجھتے تاہم افلاس کے ساتھ کسی سمجھوتے کے لئے
بھی تیار نہیں۔ وہ ان حضرات میں سے نہیں جو غریبی کی مضرتوں اور زہرناکیوں کے
ساتھ اس کی فیض رسانیوں کے بھی قائل ہوتے ہیں۔ افلاس ان کی نظر میں انسان کی
شخصیت کا سب سے بڑا دشمن ہے لہذا اقبال اس کے سب سے بڑے دشمن ہیں۔

جس طرح آزادی کے بغیر فرد کی ذات بھرپور نشوونما نہیں پاسکتی اسی طرح معاشی اطمینان اور خوشحالی کے بغیر شخصیت کی تکمیل ناممکن ہے۔ وہ اس خیال کے علمبردار ہیں کہ جس طرح رفتہ رفتہ نوع انسانی نے اپنے اندر سے غلامی کی انسانیت کش رسم کو ختم کیا ہے حالانکہ ارسطو جیسا فلسفی اس کو انسانی تمدن کی بقا کی لازمی شرط قرار دیتا تھا۔ اسی طرح اب اس کی اشد ضرورت ہے کہ نسل انسانی اپنے درمیان سے افلاس کی لعنت کا خاتمہ کر دے۔ علم الاقتصاد کے دیباچے کا یہ حصہ توجہ سے پڑھنے کے لائق ہے :

”غریبی قوائے انسانی پر بہت بُرا اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجملہ آئینہ کو اس قدر رنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے۔ معلم اول یعنی حکیم ارسطو سمجھتا تھا کہ غلامی تمدن انسانی کے قیام کے لئے ضروری جزو ہے مگر مذہب اور زمانہ حال کی تعلیم نے انسان کی جبلی آزادی پر زور دیا اور رفتہ رفتہ مہذب قومیں محسوس کرنے لگیں کہ یہ وحشیانہ تفاوت مدارج بجائے اس کے کہ قیام تمدن کے لئے ایک ضروری جزو ہو، اس کی تخریب کرتا ہے اور انسانی زندگی کے ہر پہلو پر نہایت مذموم اثر ڈالتا ہے اس طرح“^۱ نے میں یہ سوال پیدا ہوا ہے کہ آیا مفلسی بھی نظم عالم میں ایک ضروری جزو ہے؟ کیا ممکن نہیں کہ ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہتے والوں کی دلخراش صدائیں ہمیشہ کے لئے صفحہ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائے؟“

ایک اور جگہ افلاس کو اتم الخباثت بتاتے ہوئے لکھتے ہیں :
 ”تم جانتے ہو مفلسی تمام جرائم کا منبع ہے۔ اگر ایسی بلائے بے درماں کا
 قلع قمع ہو جائے تو دنیا جنت کا نمونہ نظر آئے گی۔ اور چوری، قتل
 قمار بازی اور دیگر جرائم جو اس دہشت ناک آزار سے پیدا ہوتے ہیں
 یک قلم معدوم ہو جائیں گے۔“ ۱

(۳)

”علم الاقتصاد“ کے مطالعے سے اس بات کی کافی شہادت مل جاتی ہے کہ اپنے
 فکر و شعور کے اس ابتدائی دور میں بھی اقبال اس فریب کو خوب سمجھتے تھے جو انگلستان
 اور ہندوستان کی باہمی تجارت کے نام پر اہل ہند کے ساتھ کھیلا جا رہا تھا۔ زندگی کے
 آخری دور میں اس ظلم و استحصال کے خلاف انہوں نے واشگاف اور نہایت پُر زور
 لفظوں میں آواز بلند کی اور اہل مشرق کو مخاطب کر کے کہا کہ مغرب کی سیاسی چالوں
 ہی سے نہیں، اس کی معاشی فریب کاریوں سے بھی خبردار رہیں۔ مثنوی پس چہ باید
 کرواے اقوام مشرق“ (۱) اسے اقوام مشرق اتم کو اب کیا کرنا چاہیئے؟ یہی موضوع
 رکھتی ہے ”علم الاقتصاد“ میں پس چہ باید کرواے کا ساز و راقطیت اور وضاحت
 تو نہیں! پھر بھی صاف پتہ چلتا ہے کہ اقبال کو اس نقصان کا شدید احساس پیدا
 ہو چکا تھا جو باہمی تجارت کے پردے میں انگلستان کے ہاتھوں ہندوستان کو پہنچ
 رہا تھا۔ ایک مقام پر جہاں وہ ہندوستان کے افلاس کے متعدد وجوہ بیان کرتے
 ہیں۔ انگلستان کے ساتھ اس کی غیر متوازن اور غیر مساویانہ تجارت کو سرفہرست

رکھتے ہیں :

”اس ضمن میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جب دو ممالک آپس میں تجارت کرتے ہیں تو ایسا اوقات ایک ملک دوسرے ملک کا تیر بار ہو جاتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تیر بار شدہ ملک کی اشیاء برآمد ہوں۔

درآمد کے درمیان مساوات قائم نہیں رہتی۔ کیونکہ اس کو نہ صرف اپنی درآمد کے عوض میں اشیاء بھیجی پڑتی ہیں بلکہ اپنے قرض کی ادائیگی میں یا تو اپنی اشیاء برآمد میں زیادتی کرنی پڑتی ہے یا مزید روپیہ ادا کرنا پڑتا ہے۔ اس وجہ سے ایک ملک میں روپے کی مقدار بڑھتی جاتی ہے اور دوسرے میں کم ہوتی جاتی ہے۔ جہاں روپے کی مقدار بڑھتی ہے وہاں اس کی قدر کم ہوتی ہے اور اشیاء کی قیمت بڑھتی ہے۔ لہذا وہاں اشیاء کی فروخت سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کی برآمد اس کی درآمد سے بہت زیادہ ہے۔ چونکہ ہم سروریات کے لئے انگلستان کے محتاج ہیں اس واسطے ہم تیر بار ہیں۔“

ضمناً یہ جان لینا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ متذکرہ بالا سبب کے علاوہ اقبال کے نزدیک ہندوستان کی مفلسی کے اور کیا اسباب تھے؟ مزید برآں اس سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ نہ صرف فلسفیانہ بلکہ تمدنی اور معاشی امور میں بھی ان کی نظر کیسی گہری اور دقیق تھی۔ اوپر کے پیرا گراف کے بعد لکھتے ہیں :

”علاوہ اس کے ہم کو سلطنت ہند کے مصارف، حکام کی تنخواہیں اور فوجی اخراجات وغیرہ ادا کرتے پڑتے ہیں۔ لہذا ہمارا ملک دن بدن

زیادہ سے زیادہ زیر بار ہوتا جاتا ہے۔ مزید برآں ہمارے ملک میں
کئی وجوہ کے باعث (مثلاً خارجی حمد آوروں کا ہندوستان کی قدیم
جمع کردہ دولت کو لوٹ کر لے جانا، اخیر کے مغنیہ بادشاہوں کی عیاشی
عوام کی ناعاقبت اندیشی اور کمی تعلیم کی وجہ سے روپیہ کی اصل حقیقت
سے بے خبری وغیرہ) سرمائے کی مقدار کم ہے۔ انگلستان کے قبضے
میں سرمائے کی بے انتہا مقدار ہے۔ اس واسطے ہمارے ملک میں
رفاۃ عام کے کاموں مثلاً آب پاشی وغیرہ میں بھی اُس ملک کا سربا
صرف ہوتا ہے، جس سے انگلستان فائدہ عظیم اٹھاتا ہے۔ اگرچہ
ہم کو بھی اس سے فائدہ پہنچتا ہے۔

(۴)

اقبال کے معاشی اور تمدنی افکار میں ایک اہم خیال یہ ہے کہ زمین کا مالک
جاگیردار، زمیندار اور اس اعتبار سے کوئی خاص فرد یا خاندان نہیں بلکہ پوری قوم
یا پھر وہ شخص ہے جو اپنی محنت و مشقت سے اپنا خون پسینہ ایک کر کے اس سے
فصل پیدا کرتا ہے۔ اقبال شخصی جائیداد کے مخالف نہ تھے لیکن جہاں تک زمین کی
ملکیت کا تعلق ہے ان کی انصاف پسند اور حق شناس طبیعت مالکوں اور جاگیرداروں
کے نظام کو قبول نہ کرتی تھی۔ بانگ درا میں انہوں نے اس خیال کو اکبر الہ آبادی
کے رنگ میں پیش کیا ہے۔ 'جیاوید نامہ' میں الارض للہ کے زیر عنوان انہوں نے بڑے
مؤثر اور مدلل انداز سے زمین کی شخصی ملکیت کے تصور کی تردید کی ہے۔ اسی طرح
'بال جبریل' میں ہمیں ذیل کی پرزور نظم ملتی ہے:

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون ؟

کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب ؟

کون لایا کپینج کر پچھم سے باد سازگار؟
خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟

کس نے بھردی موتیوں سے خوشہ گندم کی جیب؟
موسموں کو کس نے سکھلائی یہ خمرے انقلاب؟

وہ خدایا! یہ زمیں تیر سی نہیں میری ہیں

تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں میری نہیں

’علم الاقتصاد‘ میں اگرچہ وہ حسن بیان نہیں ہے جو اوپر کی نظم میں پایا جاتا ہے
تاہم اقبال نے غیر مبہم لفظوں میں ان لوگوں سے اتفاق کیا ہے جو ملکیت زمین کے
بارے میں جاگیردارانہ نظام کے مخالف ہیں۔ چنانچہ زرعی لگان کے باب کے آغاز
میں کہتے ہیں :

تمدنِ انسانی کی ابتدائی صورتوں میں حق ملکیت یا جائیدادِ شخصی کا وجود
مطلق نہ تھا۔ محنت کی پیداوار میں حسبِ ضرورت ہر شخص کا حصہ تھا۔

ہر شے ہر شخص کی گویا ملکیت تھی اور کوئی خاص فرد یہ دعوے نہیں کر
سکتا تھا کہ یہ خاص شے میری ملکیت ہے اور یہ کسی اور کی۔ نہ کہیں افلاک
کی شکایت تھی نہ چوری کا کھڑکا تھا۔ قبائلِ انسانی مل کر گزران کرتے تھے

اور امن و صلح کاری کے ساتھ اپنے دن کاٹتے تھے۔ یہ مشارکت جو اس
ابتدائی تمدن میں انسان کا اصولِ معاشرت تھی۔ ہمارے ملک کے اکثر
دیہات میں اس وقت بھی کسی نہ کسی صورت میں مروج ہے۔ زمانہ حال کے

بعض فلسفی اس بات پر مہتر ہیں کہ تمدن کی یہی صورت سب سے اعلیٰ اور

افضل ہے۔ نظامِ قدرت میں نوعِ انسان کے تمام افراد مساوی حقوق

رکھتے ہیں۔ کوئی کسی کا دلیل نہیں ہے اور تمام تمدنی امتیازات مثلاً سایہ دار اور محنتی، آقا و ملازم وغیرہ بالکل بے معنی ہیں۔ جائداد شخصی برائیوں کا سرچشمہ ہے۔ لہذا اقوام دنیا کی یہودی اسی میں ہے کہ ان بے جا امتیازات کو یک قلم موقوف کر کے قدیمی اور قدرتی اصول مشارکت فی الاشیاء کو مروج کیا جائے اور کچھ نہیں تو کم از کم ملکیت زمین کی صورت میں ہی اس اصول پر عملدرآمد کیا جائے۔ کیونکہ یہ شے کسی خاص فرد یا قوم کی محنت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ قدرت کا اک مشترکہ عطیہ ہے جس پر قوم کے ہر فرد کو مساوی حق ملکیت حاصل ہے۔

زمین کے غیر شخصی ملکیت ہونے کے حق میں جو دلائل اقبال نے مختلف اوقات و مقامات پر دیے ہیں، ان میں سے کچھ کا ذکر اوپر آیا ہے۔ پہلی دلیل وہ قرآن حکیم کی اس آیت سے دیتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے کہ زمین اللہ کی ہے (الارض للہ) دوسری دلیل اگرچہ عام عقلی دلیل کہی جاسکتی ہے مگر اس کی تائید بھی قرآن حکیم سے حاصل ہوتی ہے۔ قرآن حکیم کی ایک آیت مبارکہ ہے :

يَسِّرْ لِلْكَاسِبَاتِ اَلَا مَّا سَعَىٰ ، جس چیز کے لئے انسان نے کوشش

نہیں کی اس پر اس کا بھلا کیا حق ہے؟ اقبال نے اس سے یوں استدلال کیا ہے کہ مزدور اور کاشت کار کی محنت کا پھل زمیندار اور جاگیردار کیوں کھائے جب اس نے محنت نہیں کی، جان نہیں کھپائی تو پھر وہ حاصل میں کیوں کمر حصہ دار ہو سکتا ہے۔ علم الاقتصاد کے صفحہ ۱۵۲ پر اقبال نے اس نقطہ نظر کے حق میں ایک اور دلیل بھی دی ہے۔ چونکہ اس کا ذکر غالباً پھر کسی کتاب یا نظم میں نہیں آیا اور اپنی جگہ پر وہ دلیل مطالعہ کے قابل ہے اس لئے اس کا بیان کرنا یہاں بے محل نہ ہوگا۔

اقبال اس بات سے بحث کر رہے ہیں کہ آبادی کے بڑھنے سے کاشتکار اور اراضی پر کیا اثر پڑ سکتا ہے۔ فرماتے ہیں اگر آبادی بڑھے گی تو اس کی خوراک کے لئے لامحالہ زمین کے وہ ٹکڑے جو پہلے زیر کاشت لائے نہ گئے تھے اور غیر مزدور پڑے تھے اب جدید ضرورت کے تحت اور زیادہ اناج پیدا کرنے کی غرض سے ان کو بھی زیر کاشت لایا جائے گا۔ اس سے پہلے کی زیر کاشت زمینوں کی حیثیت اور نتیجہ ان کا لگان اور بٹائی بڑھ جائے گی اور جاگیرداروں اور زمینداروں کی آمدنی میں اضافہ ہوگا۔ اب ان پرانی اور نئی مزدور اراضی میں محنت و مشقت تو کاشتکار اور زرعی مزدور کریں گے مگر اس کے نتیجے میں زمیندار کی آمدنی میں اضافہ ہوگا۔ اقبال کہتے ہیں اور دسے انصاف زمیندار کو کوئی حق نہیں کہ وہ اس بات سے فائدہ اٹھائے کہ ملک کی آبادی بڑھ گئی ہے۔ یہ دلیل ذرا انہی کی زبانی سنیے:

”مزید برآں یہ امر بھی ظاہر ہے کہ جوں جوں آبادی بڑھتی ہے ضرورت ان زمینوں کو کاشت میں لانے پر مجبور کرتی ہے جو اس سے پہلے غیر مزدور و پڑوسی تھیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو زمین افزائش آبادی سے بیشتر کاشت کی جاتی تھیں ان کا لگان بڑھ جاتا ہے۔ زمیندار روز بروز دولت مند ہوتے جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ مزید دولت جو ان کو ملتی ہے نہ ان کی ذاتی کوششوں اور نہ ان کی زمینوں کے محاصل کی مقدار بڑھنے کا نتیجہ ہوتی ہے بلکہ صرف آبادی کی زیادتی سے پیدا ہوتی ہے۔ ان کی ذاتی کوششوں اور ان کی زمینوں کے محاصل کی مقدار میں کوئی فرق نہیں آتا۔ پھر ان کا کوئی حق نہیں کہ دولت مند ہوتے جائیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ آبادی کی زیادتی سے قوم کے خاص افراد کو فائدہ پہنچے اور باقی قوم اس سے محروم رہے۔ اگر یہ فائدہ ان کی ذاتی کوششوں یا ان کی زمینوں کے محاصل بڑھ جانے کا نتیجہ ہوتا تو ایک بات

نھی لیکن جب ان کی دولت مند سی کے یہ اسباب نہیں ہیں تو صاف ظاہر ہے کہ ان کی امیری صریحاً اصول انصاف کے خلاف ہے۔^۱

اور اس سے آگے کہتے ہیں:

ان نتائج کو ملحوظ رکھ کر بعض محققین نے بڑے زور شور سے ثابت کیا ہے کہ یہ سب نا انصافی جائیداد شخصی سے پیدا ہوتی ہے جس کا وجود قومی بہبودی کے لئے انتہا درجے کا مضرت رساں ہے پس حکماء کے اس فریق کے نزدیک زمین کسی خاص فرد کی ملکیت نہیں بلکہ قومی ملکیت ہونی چاہیئے۔^۲

ان سطور سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ ملکیت زمین کے بارے میں اقبال اپنے راسخ فکر ہی سے ایک انداز نظر رکھتے تھے اور تمدن و معیشت کے اس پیچیدہ رُخ میں نا انصافی اور زیادتی کا جو جو پہلو پایا جاتا تھا (یا پایا جاتا ہے) اقبال اس کو شدت کے ساتھ محسوس کرتے تھے اور اس کے ازالے کے آرزو مند تھے۔

(۵)

دستکار اور مزدور سے اقبال کی ہمدردی کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں۔ فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں ایسی کئی نظمیں اور اشعار اقبال نے لکھے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ محنت کرنے والے طبقے سے ایک خاص تعلق خاطر رکھتے تھے اور ان کے ساتھ ہونے والی نا انصافیوں کا انہیں شدید احساس تھا۔ بانگ درا کی مشہور نظم خضر راہ کے اس بند کا یہاں حوالہ دیا جاسکتا ہے جس میں اقبال خضر

کی زبان سے فرماتے ہیں :

بندہ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے

خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیام کائنات

اسے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیدر

شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

اور دستِ دولت آفرین کو مزدیوں ملتی رہی

اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکوٰۃ

’علم الاقتصاد‘ کے صفحے صفحے سے یہ تعلق خاطر Concern اور

ہمدردی کی پڑتی ہے۔ متعدد مقامات پر اقبال مزدور کے حقوق کی حفاظت میں تیغ بکھرتے ہیں۔

نظر آتے ہیں۔ جہاں کہیں مزدور کے ساتھ کوئی نظری یا عملی زیادتی دیکھتے ہیں اس کا

مداد اگرتے ہیں۔ جہاں کوئی ایسا نظریہ یا خیال کسی حکیم و مفکر کی طرف سے سامنے آتا

ہے جس میں مزدور کی حق تلفی کا شائبہ تک پایا جاتا ہو، اقبال اس پر جرح و تنقید

کر کے اس کی خامی، غلطی یا گمراہی کو بے نقاب کر دیتے ہیں۔

ابھی اُوپر ایک مثال آپ اس قسم کی دیکھ چکے ہیں جہاں اقبال زمیندار کے

بلا شکت، مزید دولت مند بننے کو نا انصافی قرار دیتے ہیں۔ یہاں ایک مثال اور درج

کر دینی کافی ہوگی۔ یہ اقتباس اگرچہ طویل ہے اور اسے مختصر طور پر پیش کرنا کچھ مشکل

نہیں لیکن اس کے استدلال اور طرزِ بیان میں ایک ایسا جوش و خروش اور ذاتی عنصر

پایا جاتا ہے کہ محض اس کا اختصار پیش کر دینا اور اس کے اصل الفاظ کے مطالعہ سے

قارئین کو محروم رکھنا مجھے ایک طرح کی نا انصافی دکھائی دیتا ہے۔ بحث کا پس منظر

مختصر آویں ہے کہ بعض انگریز معاشین کا خیال تھا کہ کسی صنعت سے منافع چاہیے

کتنا ہی بڑھ جائے اصولاً مزدوروں کی اجرت بڑھانے کا جواز اس سے حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ صنعت میں جو منافع بڑھتا ہے اُس میں کارخانہ دار اور ساہوکار کی تنظیمی صلاحیت کو زیادہ عمل دخل ہوتا ہے اور چونکہ دستکار کی اجرت

معیّن رقم سے دی جاتی ہے لہذا یہ مطالبہ کہ منافع بڑھ جانے کی صورت میں اُس کی اجرت بھی بڑھا دی جائے، غیر معقول اور غلط ہے۔ منافع ضرور بڑھا مگر وہ رقم تو نہیں بڑھی جو مزدوروں کی اجرتوں کے لئے پہلے سے الگ کر لی گئی ہوتی ہے اس لئے مزدوروں کی اجرت بڑھانے کا سوال معاشیات کے اصولوں کے خلاف ہے۔ انگریز معاشین کے اس موقف کی تردید میں پہلے تو اقبال ایک امریکا ماہر معاشیات وکر کے خیالات و دلائل پیش کرتے ہیں۔ اور پھر لکھتے ہیں:

”سوال یہ ہے کہ پیداوار محنت کی یہ زیادتی کس کا حق ہے؟ زمیندار کا؟

نہیں، ہرگز نہیں، کیونکہ اس سالے میں کوئی زیادتی نہیں ہوئی جس کو زمین سے نکال کر اشیاء تجارتی کی تیاری میں صرف کیا جاتا تھا۔ اس کی مقدار وہی ہے جو پہلے صرف ہوا کرتی تھی بلکہ دستکاروں کی کفایت شعاری کی وجہ سے نسبتاً کم ہو گئی ہے۔ — علیٰ ہذا القیاس یہ زیادتی ساہوکار کا بھی حق نہیں ہے۔ کیونکہ سر

کار کی مانگ بدستور وہی ہے جو پہلے تھی۔ کوئی وجہ نہیں کہ شرح سود یعنی ساہوکار کا حصہ نسبتاً بڑھ جائے جبکہ سرمائے کی مانگ میں کوئی اضافہ نہ ہو۔ بلکہ دستکاروں کا کاریگری میں ترقی کرنا ساہوکار کے حصے کو الٹا کم کرتا ہے۔ کیونکہ کاریگر دستکار کو بالعموم اشیاء تجارتی کی تیاری کے لئے اس قدر اوزاروں کی ضرورت نہیں ہوتی جس قدر کہ بھدا کام کرنے والے بے ہنر دستکار کو۔ — اسی استدلال

کی بنا پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ پیداوار محنت کی یہ زیادتی کارخانہ دار کا حق بھی نہیں ہے کیونکہ کارخانہ دار کا حصہ یا منافع صرف اس صورت میں زیادہ ہو سکتا ہے جبکہ کارخانہ داروں کی تعداد میں زیادتی ہو اور یہ کوئی ضروری نہیں کہ دستکاروں کی کاریگری میں ترقی کرنا کارخانہ داروں کی زیادتی تعداد کا مستلزم ہو لہذا ثابت ہوا کہ پیداوار کی زیادتی جو دستکاروں کی ذاتی ترقی سے پیدا ہوتی ہے، خود دستکاروں کا حق ہے، زمینداروں، ساہوکاروں اور کارخانہ داروں کو اس سے کوئی واسطہ نہیں۔

یہاں تھوڑی سی وضاحت کی مزید ضرورت ہے۔ جب سے یہ کتاب لکھی گئی ہے، اس ساٹھ برس کے عرصے میں بے شمار ملکوں کے معاشی حالات میں زبردست تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ روس میں اشتراکی انقلاب برپا ہوا۔ ایشیا اور یورپ کے بہت سے ممالک نے خوشی یا حالات سے مجبور ہو کر اس نظام کو قبول کر لیا۔ دو عالمگیر جنگوں کے نتیجے میں اور روس کی بڑھتی ہوئی طاقت سے خائف یا محتاط ہو کر امریکہ، انگلستان، فرانس اور دیگر ممالک نے بھی اپنے اپنے ہاں کے معاشی نظامات کو حالات کے مطابق ڈھالنے کی کوششیں کی ہیں۔ چین کا زبردست معاشی انقلاب بھی اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ان حالات میں یہ کہنا تو صحیح نہ ہوگا کہ جو دلیل اور جن حالات کو سامنے رکھ کر اقبال نے یہ طرز استدلال اختیار کیا، وہ آج بھی اور ہر کہیں قابل اطلاق اور بجا ہے۔ جو بات یہاں ذہن نشین کرنے کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ اقبال، زمیندار، ساہوکار اور کارخانہ دار کے مقابلے میں مزدور کے حقوق کی بڑی دور تک اور نہایت مستعدی کے ساتھ حفاظت کرتے ہوئے نظر

یہ لہجہ اوپر یہ انداز علم الاقتصاد میں جگہ جگہ ملتا ہے۔

اس حصہ مضمون کو ختم کرنے سے پہلے ایک بات اور بیان کرنی ضروری معلوم ہوتی ہے۔ جیسا میں نے کہیں اوپر بیان کیا ہے علم الاقتصاد سے پہلے چلتا ہے کہ اقبال نے کتاب لکھنے سے پہلے نہ صرف عام معاشیات کا مطالعہ کیا تھا بلکہ اُس وقت کے ہندوستان کے مخصوص معاشی مسائل کو سمجھنے اور اُن کی تہ تک پہنچنے کی نہایت مخلص کوشش کی تھی۔ کتاب میں کئی ایسے مقامات ہیں جن کے لکھنے میں 'کتابی علم' یا 'عام معلومات' کام نہیں دے سکتے تھے تاوقتیکہ لکھنے والے نے اپنے طور پر ان تمدنی حقائق پر غور و فکر نہ کیا ہوتا۔ حصہ چہارم کے ایک باب میں وہ اس امر سے بحث کر رہے ہیں کہ صنعت میں اگر کامل مقابلہ

Competition کی صورت نہ پائی جائے تو دستکاروں پر اس کا کیا اثر پڑتا ہے۔ عام دستکار کی بے بسی اور بے چارگی کا جو نقشہ اقبال نے اس مقام پر کھینچا ہے، حیرت ناک حد تک آج بھی بہت سے ملکوں میں (پاکستان سمیت) میں وہی کیفیت پائی جاتی ہے اور اس مشکل کا جو حل تجویز کیا ہے آج بھی اس امر کی ضرورت ہے کہ وہ حل سنجیدگی کے ساتھ قبول کیا جائے۔ بعض نہایت ترقی یافتہ ملکوں کو پھوڑ کر اکثر ممالک میں مزدور جب بے روزگار ہو جاتا ہے تو اس کی معاشی ذمہ داریوں کو مہارادینے والا کوئی نہیں ہوتا۔ ریاست یا کوئی ادارہ اس کی اور اس کے بال بچوں کی دیکھ بھال کے لئے آگے نہیں بڑھتا۔ اس صورت حال کو بیان کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

”جو مصیبت کا مارا زندگی کی دوڑ میں ایک دفعہ منہ کے بل گر گیا

وہ پھر نہیں اُٹھ سکتا۔ اور موجودہ حالت میں ایسے اسباب بھی موجود

نہیں جن کا عمل اس بد قسمت کو سہارا دے کر اپنے پاؤں پر کھڑا
 کر دے۔ جب کوئی دستکار بے روزگار ہو کر مفلس ہو جاتا ہے تو بالعموم
 فطری خود داری اور ہم چشموں کی نگاہوں میں وقعت پیدا کرنے کی
 آرزو اس پر کوئی اثر نہیں کر سکتی، جو قدرتنا انسان کو اوروں سے
 بڑھ جانے کی ایک زبردست تحریک دیتی ہے۔ مفلسی کا آزار انسان
 کی روحانی قوی کا دشمن ہے۔ اور وہ مایوسی، فکر اور غفلت شعاری
 کاہلی اور فلاکت کی اور صورتیں جو اس بلائے بے درماں کے ساتھ آتی
 ہیں۔ دستکار کی ذاتی قابلیت اور اس کی محنت کی کارکردگی پر ایسا برا
 اثر کرتی ہیں کہ اس کے کام کی وہ کیفیت اور کمیت نہیں رہتی جو پہلے
 ہوا کرتی تھی۔ ایک دفعہ کی شکست بھاری سے دستکار کو ہمیشہ کے لئے
 کارزار زندگی کے ناقابل کر دیتی ہے۔ اور پھر یہ ہیں کہ اس شکست
 کا کچھ علاج ہو جائے بلکہ جدید اقتصادی اسباب کا عمل (مثلاً تجارت
 کی توسیع، محنت کی نئی شاخوں کا کھلنا اور ملک کی روز افزوں
 اقبال مندی) اس بھاری سے کی حالت کو سدھار نہیں سکتا لہذا موجودہ
 مقابلہ نامکمل کی صورت میں اقتصادی اسباب کا عمل اس طرف میدان
 رکھتا ہے کہ نظام صنعت میں افراد کا موجودہ اختلاف مدارج روز بروز
 بڑھتا جائے۔ تمدن کی ایسی حالت میں ایک نہایت ضروری
 سوال پیدا ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر نظام صنعت مقابلہ کامل
 کی برکات سے خالی ہو تو اجرت کی مقدار کو بڑھانے اور دستکار
 کی تمدنی حالت کو سنوارنے کے واسطے کیا وسائل اختیار کرنے

چاہئیں۔“۱

اس سوال کے جواب میں اقبال نے تین چار نقطہ ہائے نظر کو بیان کیا ہے۔ پہلا گروہ جسے وہ حکمائے متوکلین کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس نظریہ کا علمبردار ہے کہ نظام صنعت میں قوانین وغیرہ کی مدد سے کوئی دست اندازی نہیں کرنی چاہیئے بلکہ اس کو تمام قانونی اور دیگر قیود و دخل اندازیوں سے آزاد رکھ کر اس بات پر اعتماد کرنا چاہیئے کہ بالآخر جو کچھ ہوگا نوع انسان کے لئے اچھا ہوگا۔ دوسرا گروہ طریق معاشرت کا حامی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خود مزدوروں کو اپنے اندر ایسی تنظیم اور ایسی خوبی پیدا کرنی چاہیئے کہ وہ مل جل کر امداد و باہمی کے اصول پر اپنی صنعتیں قائم کر سکیں تاکہ وہ منافع جو کارخانہ داروں کی جیب میں جاتا ہے دستکاروں کے قبضے میں رہے۔

ایک بات اور اقبال نے یہ بیان کی ہے کہ دستکار اپنا ملک چھوڑ کر دیگر ممالک میں جا کر آباد ہوں کیونکہ ایسے دستکاروں کی حالت بالعموم پہلے سے بہت بہتر دیکھی گئی ہے۔ اسی کے ساتھ اقبال نے ایک گروہ کے حوالے سے یہ مشورہ بھی دیا ہے کہ دستکاروں اور کارخانہ داروں کے درمیان ہمہ روی پیدا کی جائے اور یہ بات ان کے ذہن نشین کی جائے کہ قوم کی بہبودی تمام افراد کی بہبودی سے وابستہ ہے۔ ایک رشتے کے ضعیف اور کمزور ہو جانے سے تمام قوم کا شیرازہ بگڑ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

لیکن خود اقبال نے جو نسخہ اس مصیبت کو دور کرنے کا تجویز کیا ہے وہ قومی

تعلیم کا ہے۔ ان کے نزدیک ہماری بہت کچھ مصیبت، بے تدبیری اور بے یارگی، ہماری جہالت اور بے علم کے باعث ہے۔ قومی پیمانے پر تعلیم ہر طبقے کو اور بالخصوص قوم کے پسماندہ یعنی دستکار طبقے کو بے اندازہ فائدہ پہنچائے گی اور اس میں زندگی کا ایک ایسا شعور بیدار کرے گی جس کی بدولت اس کے دکھ درد دور ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

”مگر ہمارے نزدیک کئی اُجرت کا مفید ترین نسخہ قومی تعلیم ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس سے دستکار کا ہنر، اس کی محنت کی کارکردگی اور اس کی ذہانت ترقی کرتی ہے، اس کے اخلاق سنوڑتے ہیں اور وہ اس قابل بنتا ہے کہ اس پر اعتماد کیا جائے۔ تعلیم کی مدد سے دستکار اپنے کام کو سہولت کے ساتھ کر لینے کی راہیں سوچ سکتا ہے اور جدید کلون کا استعمال جلد سیکھ سکتا ہے۔ اور شراب خوری اور ہر قسم کی غلط کاری سے محفوظ رہتا ہے، جو بالعموم جہالت اور نا عاقبت اندیشی کا نتیجہ ہوا کرتی ہے۔“

(۶)

آج جو مسائل خصوصیت کے ساتھ ہمارے سامنے ہیں اور جن پر صدر مملکت سے لے کر معاشیات کے معمولی طالب علم تک اور علما و فضلا سے لے کر معمولی اخبار میں تک اپنی کچھ نہ کچھ رائے رکھتے ہیں، ان میں ایک آبادی کا مسئلہ بھی ہے۔ یہاں ایک طرف تو بعض علماء (اور ان میں کچھ عیسائی اور دیگر مذہبی پیشوا اور

اقبال

منفکر بھی شامل ہیں) ضبطِ تولید اور اس طرح کی تمام دوسری تدبیروں کے شدید مخالف ہیں اور آبادی کو روکنے کو انسان اور فطرت کے خلاف ایک سنگین جرم قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف معاشیات کے بعض ماہرین ہیں کہ بڑھتی ہوئی آبادی کو نوعِ انسانی کا ایک نہایت سنجیدہ اور تشویش انگیز معاملہ خیال کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ گھریلو منصوبہ بندی اور ضبطِ تولید کو اولین اہمیت دی جائے 'علم الاقتصاد' کا اقبال مؤخر الذکر گروہ کا ہم خیال ہی نہیں، اس خیال کا زبردست علمبردار اور پرجوش مبلغ نظر آتا ہے۔

تحقیق کے ساتھ بتانا مشکل ہے کہ آبادی جیسے اہم مسئلہ پر 'علم الاقتصاد' (۱۹۰۳ء) کے بعد بھی اقبال نے اظہارِ خیال کیا ہے یا نہیں۔ صرف ایک تحریر ایسی ہے جس کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ 'الحکیم' لاہور میں نومبر ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی اور جسے 'سمندرِ وصحت' دہلی نے اپنے جولائی ۱۹۳۹ء کے ضبطِ تولید نمبر میں نقل کیا تھا۔ اس تحریر کا جو اقتباس ممتاز حسن صاحب نے 'علم الاقتصاد' کی اشاعت نو کے 'پیش لفظ' میں دیا ہے، اُس سے تو یہی پتہ چلتا ہے کہ اقبال زندگی کے آخری ایام میں بھی ضبطِ تولید کو جائز خیال کرتے تھے اور ذاتی طور پر اس میں انہیں کوئی قباحت نظر نہ آتی تھی۔ جہاں تک 'علم الاقتصاد' کا تعلق ہے، اس صدی کے بالکل آغاز میں جب ہمارے معاشی شعور نے ابھی آنکھ نہ کھولی تھی اور آبادی کے مسائل کا عوام تو کیا خواص کو بھی احساس نہ تھا، اقبال کا اس مسئلہ پر یوں لکھنا خاص توجہ کے لائق ہے۔

کتاب کے آخری تین ابواب میں بڑھتی ہوئی آبادی کا سوال سب سے اہم موضوع ہے۔ یہاں اقبال مالتھس کی طرح اس بات پر فکر مند نہ کھائی دیتے ہیں کہ جس

رفقار سے دنیا کی آبادی بڑھ رہی ہے، اُس رفقار سے سامانِ زیست میں اضافہ نہیں ہو رہا لہذا اہم سبب کا فرض ہے کہ آبادی کو بڑھنے سے روکیں اور ضبطِ تولید یا ضبطِ خواہشات سے کام لیں۔ یہ مسئلہ جس قدر انسانی اور قومی ہے، اُسی قدر شخصی اعتبار سے بھی توجہ طلب ہے۔ چنانچہ اقبال نے بھی اسے دونوں حیثیتوں سے دیکھا ہے۔ خاندان پر اس کے ناخوشگوار اثرات سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اگر کسی شخص کی آمدنی قلیل ہو اور اس کی اولاد بڑھتی جائے تو

صاف ظاہر ہے کہ اس خاندان کی فارغ البالی وہ نہ رہے گی جو پہلے اُسے حاصل تھی۔ موجودہ آمدنی تمام افراد کے گزارے کے لئے کافی نہ ہوگی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خاندان کی جسمانی حالت میں فرق آجائے گا اور وہ پس انداز بھی جو کسی آڑے وقت کے لئے جمع رکھا ہوگا، خرچ ہو جائے گا۔“

ہندوستان کی مفلسی کے اسباب اور اقبال کو اس کے شدید احساس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ وہ ضبطِ تولید، دیر سے شادی کرنے اور ضبطِ خواہشات کا مشورہ ہمیں اس بنا پر دیتے ہیں کہ آبادی بڑھ جانے کی صورت میں ہماری مفلسی اور بڑھ جائے گی جس سے ملک میں ہر کسی کی روحانی، اخلاقی اور جسمانی نشوونما پر بُرا نئے گا۔ وہ گھریلو منصوبہ بندی پر اس لئے زور دیتے ہیں تاکہ ملک کا معیارِ زندگی بلند ہو اور تہذیب و شائستگی کی نعمتوں سے ہر کوئی بہرہ یاب ہو سکے۔ آبادی کی بحث سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

”ہمارے ملک میں سامانِ معیشت کم ہے۔ اور آبادی روز بروز

بڑھ رہی ہے۔ قدرتِ قحط اور دوبارے اس کا علاج کرتی ہے

مگر ہم کو بھی چاہیے کہ بچپن کی شادی اور تعددِ ازدواج کے دستور کی پابندیوں سے آزاد ہو جائیں۔ اپنے قلیل سرمائے کو زیادہ دوراندیشی سے صرف کریں۔ صنعت و حرفت کی طرف توجہ کر کے ملک کی شرحِ اُبرت کو زیادہ کریں اور عاقبت بینی کی راہ سے اپنی قوم کے انجام کی فکر کریں۔ تاکہ ہمارا ملک مفلسی کے خوفناک نتائج سے محفوظ ہو کر تہذیب و تمدن کے ان اعلیٰ مدارج تک رسائی حاصل کرے، جن کے ساتھ ہماری حقیقی یہودی وابستہ ہے۔ ان سطور سے تم یہ نہ سمجھ لینا کہ ہم بنی آدم کو کلی طور پر شادی وغیرہ کی لذت سے روکنا چاہتے ہیں۔ ہمارا مقصد صرف اس قدر ہے کہ بچوں کی کم سے کم تعداد پیدا ہو۔ بی بی کی خواہش ایک فطری تقاضا ہے اور اس کو بالکل دبائے رکھنا بھی صحت کے خلاف ہے لہذا اقتصادی لحاظ سے انسان کی یہودی اسی میں ہے کہ وہ حتی المقدور اپنی حیوانی خواہشوں کو پورا کرنے سے پرہیز کرے اور جہاں تک ممکن ہو بچوں کی کم سے کم تعداد پیدا کرے۔ یہ مطلب بڑی عمر میں شادی کرنے یا بالفاظ دیگر شرحِ پیدائش کو کم کرنے اور نفسانی تقاضوں کو بالعموم ضبط کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔“

(۷)

مضمون کے آخر میں میں علم الاقتصاد کی آخری سطریں بلا تبصرہ درج کرنا چاہتا ہوں اس لئے کہ یہ سطور اپنی جگہ پر اس قدر واضح اور اپنے لکھنے والے کے بنیادی معاشی مسلک کی ایسی کھلی ہوئی تفسیر ہیں کہ انہیں کسی تبصرہ کی حاجت نہیں پس اتنا

کہ دینا کافی ہوگا کہ

۱۹۰۳ء میں یعنی انقلابِ روس سے کوئی چودہ پندرہ برس پہلے جبکہ
اقتصادیات کا فلاحی تصور ابھی عالمِ طفولیت میں تھا اور خود یورپ اور
امریکہ کے بیشتر معاشی مفکرین غیر انسانی خطوط پر سوچتے تھے لو جو ان
اقبال کی حقائق شناسی اور بالغ نظری کا یہ کتنا بڑا ثبوت ہے کہ اُس نے
دولت کے استعمال کا مقصود تمدنی شیرازے کو مضبوط بنانا، قرار دیا
اور ایک ایسے فلسفی کی ضرورت محسوس کی جو معاشی نظام کو اس طرح
ترتیب دے کہ اس سے ملک کے ہر طبقے کو فائدہ پہنچے اور انسانی معاشرہ
بہ حیثیت مجموعی ترقی کرے۔ معاشیات کا یہی فلاحی تصور ہے جس کو اپنانے
اور اختیار کرنے کی آج بھی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی کبھی پہلے تھی۔
اور یہی تصور علم الاقتصاد کا خلاصہ اور اس کی روح ہے۔

متذکرہ سطور یہ ہیں :

”موجودہ محققین اقتصاد کا سب سے بڑا فرض اس بات کا علم حاصل کرنا
ہے کہ دولت کے استعمال کے وہ کون کون سے طریق ہیں جن سے تمدن کا
شیرازہ مضبوط ہوتا ہے۔ افراد قوم کی اخلاقی اور جسمانی حالت ترقی
کرتی ہے اور بہ حیثیت مجموعی ملک کے سیاسی اور اقتصادی نظام کے
تمام اجزاء اہم آہنگ ہو کر قوم کی بہبودی کا باعث ہوتے ہیں علیٰ ہذا فیاض
یہ دریافت کرنا بھی ضروری ہے کہ صرف دولت کی کون کون سی صورتیں
ہیں جو اخلاقی لحاظ سے انسان کی فطرت پر برا اثر کرتی ہیں اور پیدائش
دولت کے پیچیدہ اسباب کو پورا عمل کرنے سے روکتی ہے۔ انگلستان

میں اس وقت دو ارب ساٹھ کروڑ روپیہ سالانہ صرف شراب پر
 خرچ ہوتا ہے۔ اگر یہی روپیہ کسی اور مفید صورت میں صرف ہوتا تو
 ملک کی اقتصادی حالت پر نہایت اچھا اثر کرتا۔ موجودہ زمانے میں ایک
 ایسے فلسفی کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے جو مندرجہ بالا امور کی پوری
 تفتیش اور تحقیق کر کے علم الاقتصاد کے اس حصے کو پورا کرے۔“

(جولائی ۱۹۶۳ء)

اقبالِ اوسوشرم

گزشتہ چند ماہ میں بہت سے لکھنے والوں نے فکرِ اقبال کے ایک پہلو پر خاص توجہ دی ہے اور بحث و نزاع کا ایک نیا باب واکر ڈالا ہے۔ بحث کا آغاز غالباً اس قسم کے ایک عنوان سے ہوا تھا کیا اقبال سوشلسٹ تھے؟ کچھ اربابِ قلم نے ثابت کیا کہ اقبال ہرگز ہرگز سوشلسٹ نہ تھے وہ صرف مسلمان تھے جن حضرات کو اس فیصلے یا اخذِ نتائج سے اتفاق نہ تھا انہوں نے اصرار کیا کہ اقبال بلاشبہ مسلمان تھے اور بہت عظیم مسلمان کہ ایسا مسلمان صدیوں میں پیدا ہوتا ہے، مگر وہ موعِد سوشلسٹ تھے۔ یہ بحث اپنی جگہ بڑی دلچسپ اور نتیجہ خیز ثابت ہو سکتی تھی مگر جیسا کہ مباحثے کی عام نفسیات ہے گفتگو میں جب گرمی اور لہجے میں تیزی پیدا ہوتی تو جو لوگ اقبال کو سوشلسٹ نہ مانتے تھے انہوں نے شدہ شدہ یہ ثابت کر ڈالنا بھی ضروری سمجھا کہ نہ صرف یہ کہ اقبال سوشلسٹ نہ تھے بلکہ وہ سوشلزم کے پکے دشمن اور علانیہ مخالف تھے اور جو حضرات انہیں سوشلسٹ ثابت کر رہے تھے انہوں نے اقبال کی سوشلزم کو کچھ ایسا نمایاں کیا کہ عام قاری کو یوں دکھائی دیا کہ اقبال سوشلسٹ پہلے تھے اور مسلمان بعد میں۔ بس بحث میں خرابی اسی عدم توازن سے پیدا ہوئی۔

اور سچی بات تو یہ ہے کہ آخر آخر میں دونوں محترم فریوں نے کچھ یہ شعار اختیار کر لیا کہ اقبال کے وسیع سرمایہ فکر سے صرف اپنے ڈھب کی بات ڈھونڈ ڈھونڈ کر مرتب آراستہ کر لی اور جو بات مطلب کی نہ پائی اُسے یکسر نظر انداز کر دیا۔ نتیجہ اس کا وہی نکلا جو اس انداز کی بحث و تحقیق کا ہمیشہ نکلتا ہے۔ کوئی فریق جھوٹا نہیں لیکن ہر کسی کے پاس آدمی سچائی ہے۔ باقی آدمی سچائی اس نے جان بوجھ کر گم کر دی ہے اور یہ آدمی سچائی گم اس لیے ہوتی ہے کہ اقبال جیسے توانا احساس اور ہمہ جہت مفکر کو ہم نے اپنی کسی پسندیدہ قرارداد میں بند کرنے کی کوشش کی ہے۔ ”کیا اقبال سوشلسٹ تھے؟“ قسم کی قرارداد طالب علموں کے مشق استاد لال کے لیے تو موزوں ہے لیکن قوم کے دانشوروں کو زیبا نہیں۔ دانشوروں کا مقام یہ ہے کہ وہ لیبیل، چھاپ یا قرارداد منع کیے بغیر یہ دیکھیں کہ کسی خاص موضوع کے بارے میں اقبال کا احساس یا نقطہ نظر کیا تھا؟ اور اگر وہ احساس اور نقطہ نظر وقت کے ساتھ بدلا یا ارتقا پذیر ہوا تو اس کی منزل بہ منزل کیفیت کیا تھی؟ اور اس کلی تصویر کو سامنے رکھنے سے ہم کیا رہنمائی حاصل ہوتی ہے؟

اقبال ۱۹۰۵ء میں ولایت گئے اور ۱۹۰۸ء تک وہاں رہے۔ ۱۹۱۴ء میں روس میں بالشویک انقلاب برپا ہوا لیکن اقبال نے ولایت جانے سے بھی دو سال قبل یعنی ۱۹۰۳ء میں معاشیات پر ایک باقاعدہ کتاب لکھ کر شائع کی تھی۔ اس کا نام ”علم الاقتصاد“ (اس کا ایک نیا ایڈیشن چند سال اُدھر اقبال اکادمی کراچی نے دیدہ زیب طریق سے شائع کیا ہے) اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ ولایت جانے سے پہلے اور روس میں انقلاب آنے سے کم و بیش پندرہ سولہ سال قبل اقبال معاشیات کا ایک سنجیدہ طالب علم کی حیثیت سے مطالعہ کر رہے تھے اور خامی بالذات نظری سے بعض عمدہ نتائج اخذ کرنے پر کامیاب تھے۔ یہ کتاب اس امر کا زندہ ثبوت ہے کہ نوجوان اقبال کو ہندوستان کی غریبی کا شدید احساس تھا اور یہ سوال ان کے دل میں رہ رہ کر اٹھتا تھا کہ ”کیا ایسا نہیں ہو سکتا“

کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراسنے والوں کی وخرائش صدائیں ہمیشہ کے لیے صفحہ عالم سے حرف غلط کی طرح مٹ جائیں۔“

اس تفصیل سے مراد یہ بتانا ہے کہ معاشیات سے اقبال کا تعلق جوش ملیح آبادی یا مجاز لکھنوی کی طرح محض شاعرانہ یا مبلغانہ نہ تھا۔ وہ معاشیات کے متعلق کو، اس کے نیک و بد کو، اس کے سیاہ و سفید کو ایک سچے طالب علم اور ایک ماہر دانشور کی طرح سمجھتے تھے اور اقوام کی غری اور لوٹ کھسوٹ کا مسئلہ ان کا ایک بنیادی مسئلہ تھا جو ان کے دل کو تڑپاتا ان کی رُوح کو بے چین رکھتا اور ان کے قلم کو بار بار حرکت میں لاتا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ جب ۱۹۱۷ء میں انقلابِ روس وقوع پذیر ہوا تو اقبال اس سے بے حد متاثر ہوئے اور محنت کشوں اور مزدوروں کی اس بیداری کا انہوں نے نہایت پرجوش خیر مقدم کیا۔

آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تک

اور

توڑ ڈالیں فطرت انسانی نے زنجیریں تمام
دُوری جنت سے روتی چشمِ آدم کب تک

یہ اشعار ”خضر راہ“ کے ہیں جو پہلی بار ۱۹۲۲ء میں انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ اجلاس میں پڑھی گئی اور نظم کے اس بند سے تعلق رکھتے ہیں جس کا ذیلی عنوان ”سرمایہ محنت“ ہے۔ اشتراکی روس پر اقبال کا یہ پہلا ایک تبصرہ تھا۔ اس میں انہوں نے انقلابِ روس کو زمانے کے پیٹ سے پیدا ہونے والے ایک نئے سورج سے اور اس کی بدولت قائم ہونے والی معاشرت کو جنت سے تعبیر کیا ہے۔ غور کیجئے اس سے زیادہ پرجوش

اور والہانہ استقبال کسی تحریک یا تاریخی واقعہ کا اور کیا ہو سکتا ہے ؟

مذکورہ نظم کے زیر نظر حصے کے چند اشعار اور ملاحظہ ہوں جن سے نہ صرف اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ مزدوروں کی اس تحریک سے اقبال کو کس قدر دلی ہمدردی تھی بلکہ مستقبل میں اس کی کامیابیوں کے بارے میں ان کے پیغمبرانہ یقین کا اظہار ہوتا ہے۔

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیغام کائنات

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
سارخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

لکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
اتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

اُٹھ کہ اب نرم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

اس زمانے میں اقبال نے موسیولین (صدر جمہوریہ اشتراکیہ روسیہ) کے خیالات پر ایک نظم لکھی (پیام مشرق مطبوعہ ۱۹۲۳ء؛ صفحہ ۲۴۹) جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ دور ختم ہوا جب انسان چکی کے پاٹوں میں دانے کی طرح پست تھا اور قریب قیصر و زار اور دام کلیسا میں گرفتار تھا۔ اب تو بھوکے غلام نے تنگ آ کر آفا کی قمیص بھاڑ ڈالی ہے جو ہم غریبوں کے لہو سے رنگین تھی اور عوام کے جوش غضب نے پیشواؤں کے عمائے اور بادشاہوں کی قبائیں جلا کر رکھ کر دی ہیں :

علامہ گرسنہ دیدی کہ بردرید آخسر
میتھیں خواجہ کہ رنگین زخون مابود است
شرار آتش جہور کہنہ ساماں سوخت
ردائے پیر کلیا، قبائے سلطان سوخت

ان اشعار سے یہ بات بغیر کسی شک و شبہ کے ثابت ہوتی ہے کہ وہ اقبالؒ جو ۱۹۰۳ء میں ”چھپکے چھپکے کراہنے والوں کی دُخراش صداؤں کا مداوا چاہتا تھا، ۱۹۲۲ء میں مزدوروں اور محنت کشوں کی اُٹھتی ہوئی قوت کو ہمدردی، استحسان اور اُمید کی نظروں سے دیکھ رہا تھا۔ ”خضر راہ“ اور ”پیامِ مشرق“ کی اشاعت کے بعد علامہ اقبالؒ کم و بیش پندرہ سولہ برس اور جتنے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان پندرہ سولہ برس میں روس اور مزدوروں کی عالمی تحریک اور بیداری نے ایک طرف اور خود علامہ اقبالؒ کے فکر و وجدان نے دوسری طرف کیا کیا رنگ اختیار کیے اور ابتدا میں علامہ اقبالؒ کا جو پُر جوش رویہ روس یا مزدور تحریک کی طرف تھا، کیا وہ قائم رہا یا اس میں کوئی نمایاں تبدیلی پیدا ہوئی؟ تحقیق کی اس راہ میں چار پانچ بڑے بڑے سنگ میل آتے ہیں :

اول جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) جس میں افغانی کی زبان سے اقبالؒ نے ملتِ روسیہ سے خطاب کیا ہے۔

دوم — علامہ اقبالؒ کا وہ بیان جو جون ۱۹۲۳ء کے زمیںدار میں شائع ہوا تھا اور اب ”گفتارِ اقبال“ کے باعث عام نظروں میں آیا ہے۔

سوم — لینن اور کارل مارکس وغیرہ کے بارے میں علامہ کا وقتاً فوقتاً اظہارِ خیال۔

چہارم — علامہ کی مشہور اور نہایت خیال افروز نظم ”ابلیس کی مجلسِ شوریٰ“ جو اُن کے آخری زمانہ میں لکھی گئی اور اُن کی وفات کے بعد شائع ہونے والے

پنجم — قائدِ اعظم کے نامِ علامہ کے خطوطِ جوان کی زندگی کے آخری سال ڈیڑھ سال کی یادگار ہیں اور جن میں بیان کردہ خیالات کو ہر لحاظ سے علامہ کے نچتر ترین اور حتمی خیالات قرار دیا جاسکتا ہے۔

پہلے میں اشعار میں کہی ہوئی باتوں کو مختصراً بیان کرتا ہوں معلوم ہوتا ہے علامہ اقبال روس یا اشتراکی تحریک کے بارے میں ابتداءً جس قدر پُر جوش تھے، وقت کے ساتھ وہ جوش کم ہوتا گیا اور تنقید یا گرفت کا پہلو نمایاں ہونے لگا۔ جہاں اور جب علامہ نے روسی یا اشتراکی تحریک کو ملوکیت یا مغرب کے سامراج، سرمایہ داری اور قوم پرستی کے پس منظر میں دیکھا ہے، وہاں وہاں اس کی جی کھول کر داد دی ہے۔ اور جہاں اس کا موازنہ اسلام کے اصولِ حیات سے کیا ہے یا جہاں اس کو مغرب کے انسانیت کش پس منظر سے ہٹا کر مطلق انسانی تمدن کے پس منظر میں دیکھا ہے وہاں اس پر گرفت کی ہے اس گرفت کے دو پہلو ہیں۔ ایک یہ کہ جہاں اس نے مغرب کی تین جابر خونخوار بُرائیوں ملوکیت، سرمایہ داری، قوم پرستی کا — خاتمہ کیا ہے وہاں اس کے سبکو و لازم اور مادہ پرستی سے وہ اپنے آپ کو محفوظ نہیں رکھ سکا اور دُوم یہ کہ اس کے تمدن کا بنیاد آخری تجربے میں مثبت نہیں، منفی پر قائم ہے اور ان دونوں باتوں کا لبِ لباب یہ ہے کہ وہ توحید اور روحانی قدروں سے عاری ہے۔

جاوید نامہ میں جہاں اسلام اور اشتراک کے درمیان مشترک معاشرتی قدروں کا بیان ہے، وہاں مغربی تمدن اور اشتراک دونوں کو روحانی نقطہ نظر سے بھی دیکھا گیا ہے۔ دونوں نظاموں میں یہ کمی ہے کہ وہ خدا اور انسان کے صحیح مقام سے آگاہ نہیں ہے۔ روس کی گرمی گھٹار کا ایک پہلو اُن کی نظر میں یہ بھی تھا کہ اس کی تنگ و دو سے قرآنِ حکیم کے وہ اسرار و حقائق جو مسلمانوں کی بدستمتی سے خود ان کی نظروں سے اور دنیا والوں

مسلمان کو اس سے اختلاف ہو سکتا ہے۔ نہایت واضح پوزیشن یہ ہے کہ کوئی شخص جو کسی کمیونسٹ یا بالٹوئیک خیالات رکھتا ہو، خدا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور یوم آخرت اور وحی و نبوت اور فرشتہ و حور اور تسلیم و رضا اور امن و سلامتی پر یقین کیسے رکھ سکتا ہے اور جس شخص کا ان تھنائی پر سے ایمان اُٹھ جائے وہ مسلمان کیونکر رہا؟ لیکن خود علامہ کی تحریروں سے واضح ہے کہ بالٹوئیک خیالات اور سوشلزم میں جو بین فرق ہے اس کو وہ ملحوظ رکھتے تھے (اگرچہ یہ فرق ان کی وفات کے بعد کے سالوں میں اور بھی واضح تر اور بین تر ہوا ہے)۔

اس کا ثبوت قائد اعظم کے نام ان خطوط سے ملتا ہے۔ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کا مکتوب بالخصوص اس امر کا مستحق ہے کہ ہر ذی شعور پاکستانی اسے توجہ سے پڑھے اور اس کے مطالب پر غور کرے۔ اس طویل مکتوب میں علامہ نے نپڈت نہرو کے سوشلزم، ہندو سماج کی مہیت پر اس کے ممکنہ اثرات، مسلمان عوام کی دیرینہ مفلوک احوالی اور اس کے مناسب حل پر ایسے نادر اور بصیرت افروز خیالات کا اظہار فرمایا ہے کہ اس کی نظیر اگر کہیں ملتی ہے تو خود علامہ کے ۱۹۳۰ء والے خطبہ صدارت میں۔

مسئلے کی اصل پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”لہذا سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے افلاس کے مسئلے کا حل کیونکر ممکن ہے اور مسلم لیگ کا تمام مستقبل اس بات پر منحصر ہے کہ وہ اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے کیا کچھ کر پاتی ہے۔ اگر لیگ مسلمان عوام کو اس مسئلے کے حل کا یقین نہیں دلا سکتی تو مجھے یقین ہے کہ وہ پہلے کی طرح آئندہ بھی لیگ سے بے تعلق رہیں گے۔“

اس کے بعد جو خیال بیان کیا وہ اقبالؒ کے عظیم سرمایہ فکر و نظریں میں ایک گہرا ہر ہور کی حیثیت رکھتا ہے، فرماتے ہیں:

”خوش قسمتی سے اسلام کے قانون کے نفاذ اور جدید خیالات کی روشنی میں اس کو مزید ترقی

نہیں اس کا حل موجود ہے۔ قانونِ اسلام کے طویل اور پُر توجہ مطالعہ کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظامِ قانون کو مناسب طور سے سمجھا اور برتنا جائے تو کم از کم ہر شخص کے لیے رزق و روزی کا حق حاصل کیا جاسکتا ہے۔“

آگے چل کر ”نہرو کے سوشلزم“ اور معاشرے کی ہیئت پر رائے دیتے ہوئے یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ ہندو سماج ایسا سخت گیر اور اس کی ہیئت ایسی بے پیک ہے کہ اگر نہرو سوشلزم کا میاب ہو گیا تو ہندو سماج کا تار و پود بکھر کر رہ جائے گا اور اگر ہندو سماج نے اپنی سخت جانی کا ثبوت دیا تو انجام کار سوشلزم کا اس کے ہاتھوں ہی حشر ہو گا جو اس سے قبل بدھ ازم کا ہو چکا ہے۔ گویا ہندوؤں کا سماج اور سوشلزم (سوشل ڈیموکریسی) رتی برابر ایک دوسرے کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ ایک کی کامیابی دوسرے کی یقینی موت ہے۔

لیکن ان کے نزدیک اسلام اور سوشل ڈیموکریسی میں باہم وہ آویزش ہرگز نہیں جو ہندو سماج اور سوشل ڈیموکریسی کے مابین انہیں نظر آتی تھی۔ وہ فرماتے ہیں :

”اسلام کے لیے سوشل ڈیموکریسی کی کسی موزوں صورت کو، جو اسلام کے قانونی اصولوں کے مطابق ہو، قبول کر لینا کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف لوٹ جانا ہے پس مسلمانوں کے لیے جدید مسائل کا حل ہندوؤں کے مقابلے میں کہیں آسان ہے۔“

اس خط کے مطالعہ سے تین چیزیں ایسی واضح اور صاف شکل میں ہمارے سامنے آتی ہیں جیسے بے ایر کا سورج۔

• اول مسلمان عوام کا افلاس ہماری معاشرت کا ایک نہایت اہم بنیادی مسئلہ ہے اور وہی سیاسی جماعت عام مسلمانوں کے لیے قابل توجہ ہو سکتی ہے جو ان کے اس مسئلے کے حل کا پیرا اٹھائے۔

• دُوم : اس مسئلے کا حل اسلام کے قانون میں موجود ہے۔ بشرطیکہ اسے دانشمندی سے سمجھا اور برتنا جائے اور جدید خیالات کی روشنی میں اسے مزید ترقی دی جائے۔“

• سوم : یہ حل دُوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ سوشل ڈیموکریسی کی ایک موزوں صورت کو جو اسلام کے قانونی اصولوں کے مطابق ہو اختیار کر لیا جائے کیونکہ اسلام سے مطابقت رکھنے والی سوشل ڈیموکریسی ہمارے معاشرے میں کوئی ”انقلاب“ جیسا کہ وہ ہندو سماج میں لا سکتی ہے اور اس کا شیرازہ بکھیر کر رکھ سکتی ہے (نہیں لائے گی بلکہ ہمیں ”اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف لوٹا دے گی۔“

یہاں فوری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”سوشل ڈیموکریسی“ کا مفہوم کیا ہے؟ سوشل ڈیموکریسی دراصل سوشلسٹ ڈیموکریسی یا سوشلسٹک ڈیموکریسی کا مترادف اور مخفف ہے۔ انگریزی کا مشہور لغت نگار ویسٹر سوشل ڈیموکریسی کے مفہوم میں لکھتا ہے کہ یہ سوشل ڈیموکریٹس کے اصولوں اور حکمت عملیوں کو کہتے ہیں اور ساتھ ہی سوشل ڈیموکریٹ کا مطلب ان لفظوں میں بیان کرتا ہے :

”سوشل ڈیموکریٹ وہ ہے جو اس بات میں یقین رکھتا اور اس کا پرچار کرتا ہے کہ سرمایہ داری کو تدریج اور پُر امن اور جمہوری طریقوں سے سوشلزم میں بدل جانا چاہیے۔“ (ویسٹر، صفحہ : ۲۱۶۲)

دُوسرے لفظوں میں ”سوشل ڈیموکریسی“ سیاست کا وہ نظریہ ہے جو سرمایہ دارانہ طرزِ معیشت کو سوشلسٹ طرزِ معیشت میں بدلنا چاہتا ہے مگر تدریج کے ساتھ پُر امن طور سے اور جمہوری طریقوں سے۔

اب دیکھئے علامہ اقبال بالشوکیہ خیالات رکھنے والے کو تو دائرہ اسلام سے خارج قرار دیتے ہیں (اور کسی مسلمان کو ان سے اختلاف نہیں ہو سکتا۔) مگر وہ عامۃ المسلمین

کے دیرینہ افلاس کو دور کرنے کی خاطر سوشل ڈیموکریسی (جس کا اردو ترجمہ جمہوری اشتراکیت یا اشتراکی جمہوریت ہو گا) کی کسی موزوں صورت کو جو اسلام کے قانونی اصولوں کے مطابق ہو، اختیار کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ اول: سوشل ڈیموکریسی (سوشلزم) بالشورزم سے بہت مختلف چیز ہے اور دوم، جہاں بالشورزم انسان کو دائرۃ اسلام سے باہر لے جاتا ہے، وہاں سوشل ڈیموکریسی کی کوئی صورت اسلام کے مطابق لہذا مسلمانوں کے لیے قابل قبول بھی ہو سکتی ہے۔ واضح رہے کہ مذکورہ خط میں علامہ اقبالؒ نے دو ایک مقامات پر سوشلزم اور سوشل ڈیموکریسی کو مترادفات کے طور پر استعمال کیا ہے۔ (دیکھیے لیٹرز آف اقبالؒ، توجیاح، صفحہ: ۱۹)

الغرض بالشورزم، سوشلزم اور سوشل ڈیموکریسی کے بارے میں اقبالؒ نے جو کچھ کہا ہے، اس کی مجموعی تصویر سامنے رکھتے ہوئے چلے گا کہ روسی انقلاب کی اٹھان کو وہ بہ نظر استحسان دیکھتے تھے مگر اس کے منفی اساس تمدن پر انہیں شدید اعتراض تھا۔ روس یا بالشورزم نے مغرب کے تراشیدہ بتوں کو توڑنے میں جو کارنامہ انجام دیا اور مارکس اور لنین کے فکر و عمل میں جو غریب نوازی "اور انقلاب پسندی" ہے، اقبالؒ اس کے مداح ہیں مگر وہ ان کی بے دینی اور مادہ پرستی کے دشمن تھے (بالشویک خیالات کا قبول کرنا ان کے نزدیک دائرۃ اسلام سے خارج کر دیا تھا) مگر جہاں تک سوشل ڈیموکریسی یعنی سوشلزم کی اس صورت کا تعلق ہے جو سرمایہ داری کی خرابیوں اور بُرائیوں کو پُر امن بہ تدبیر اور جمہوری طریقوں سے دور کرنے کی قائل ہے، اقبالؒ اس کے مخالف نہ تھے بلکہ اس کی ایسی صورت میں جو اسلام کے قانونی اصولوں سے مطابقت رکھتی ہو، خود مسلمانوں کے افلاس کا حل اور علاج دیکھتے ہیں اور اس کو اپنا لینے کا مشورہ دیتے ہیں۔ اعلیٰ اسلام کے قانونی اصولوں سے مطابقت سے اقبالؒ کی مراد انفرادی حق ملکیت، اسلامی اصول وراثت، اقلیاع سود اور اجرائے زکوٰۃ ہے۔

اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر ہم اقبالؒ کی بصیرت کے مطابق ”سوشل ڈیموکریسی“ کی ایک ایسی صورت اپنانے میں کامیاب ہو جائیں جو اسلام کے قانونی اصولوں سے مطابقت رکھتی ہو تو کیا مغربی یورپ میں مقبول و مروج ”سوشل ڈیموکریسی“ سے تمیز کرنے کے لیے اسے ہم ”اسلامی سوشلزم“ یا ”اسلامی سوشل ڈیموکریسی“ کا نام دے سکیں گے؟

قرآن کی آئینی حیثیت اور اقبال

قومی زندگی کی بقا و استحکام کی ایک نہایت اہم شرط یہ ہے کہ افراد قوم ایک ضابطہ حیات، ایک دستور العمل، آئین و قانون کی ایک دستاویز پر اس طرح متفق ہوں کہ اس پر عمل پیرا ہونے اور اس کی خلاف ورزی سے بچنے کو وہ زندگی کی سب سے بڑی سعادت خیال کریں اور اس کے لئے اپنے دلوں میں جذبہ احترام کو کبھی کم نہ ہونے دیں۔

مذہب اسلام کا آغاز اور اسلامی سوسائٹی کی ابتدا نزولِ قرآن سے ہوتی ہے۔ تیس برس تک رسول کریمؐ پر خدا کا کلام نازل ہوتا رہا اور اولین دور کے مسلمان پہلے مکہ میں اور پھر مدینہ میں اپنے عقائد و اعمال کو قرآن کریم کے ارشادات و احکام کے مطابق ڈھالتے رہے۔ قرآن کریم میں جو اوامر و نواہی مذکور ہوئے ہیں اور جو حدود و خدائے ملت اسلامیہ کے لئے مقرر کروئے ہیں۔ ان کی پابندی مسلمانوں کا شعار قرار پایا۔ پہلے تو خود رسول کریمؐ نے پابندی قرآن کی تحریک کی رہنمائی فرمائی اور آپ کے بعد خلفائے راشدین کا اسلوب حیات اور طرز عمل بھی اسی پر مبنی رہا لیکن اب ایک بات کا اس میں اضافہ ہو چکا تھا۔ قرآن حکیم کے علاوہ بعض معاشری اور سیاسی امور میں جو فیصلے اول احکام رسول کریمؐ نے صادر فرمائے تھے خلفائے راشدینؓ نے ان کو بھی رہنما بنایا خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروقؓ نے حالات کے بدل جانے پر بعض امور میں حسب ضرورت اجتہاد سے کام لیا۔ مثلاً حضرت ابوبکرؓ کے زمانے تک اُہباتِ اولاد

یعنی وہ لونڈیاں جن سے اولاد پیدا ہو جائے برابر خریدی اور بیچی جاتی تھیں۔ حضرت عمرؓ نے اس کو بالکل روک دیا۔ آں حضرتؓ نے جنگ تبوک میں جزیرہ کی تعدادنی کس ایک دینار مقرر کی تھی، حضرت عمرؓ نے مختلف ملکوں میں مختلف شرحیں مقرر کیں۔ آنحضرتؐ کے عہد میں شراب نوشی کی کوئی حد (سزا) مقرر نہ تھی، حضرت عمرؓ نے اسی کوڑے سے مقرر کئے (۱)، اسی طرح فتح خیبر کے موقع پر آنحضرتؐ نے مفتوحہ اراضی مجاہدین میں بانٹ دی تھی مگر حضرت عمرؓ نے مفتوحہ اراضی کی تقسیم کا طریقہ منسوخ کر دیا (۲) لیکن اس میں شک نہیں کہ رسول کریمؐ کے ارشادات کو، آپؐ کے فتوؤں اور فیصلوں کو جو خلفائے راشدین کے علم میں تحقیقاً لائے جاتے تھے انتہائی احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا اور ان سے رہنمائی حاصل کی جاتی تھی۔

کچھ عرصہ بعد اس صورتِ حالات میں ایک تبدیلی اور واقع ہوئی۔ اب تک رسول کریمؐ کے ارشادات اور آپؐ کے مذہبی، معاشری اور سیاسی فیصلوں کا علم سینہ بسینہ منتقل ہو رہا تھا۔ احادیث کا مجموعہ تحریر میں نہ آیا تھا۔ سارے عالم اسلامی میں سرچشمہ ہدایت کے طور پر فقط ایک کتاب لکھی اور پڑھی جاتی تھی اور وہ قرآن تھا جس کے بے شمار نسخے تیار کروا کر اطرافِ سلطنت میں بھیجے جا رہے تھے۔ مگر اب احادیث کے مجموعہ کی ضرورت محسوس ہوئی اور سب سے پہلے امام مالک (۹۵-۱۷۹ھ) نے ہجرت سے کوئی ڈیڑھ سو برس بعد اپنی ”موطا“ ترتیب دی جس میں ایک ہزار سے کچھ کم احادیث درج ہیں۔ اس کے بعد احادیث کے جمع کرنے اور لکھے جانے کا ایک عام دور شروع ہوا اور آئندہ سو، ڈیڑھ سو سال میں ایک درجن کے قریب بڑے بڑے مجموعہ ہائے احادیث تیار

ہو گئے جن میں چھ کو خاص اہمیت حاصل ہے۔^۱

جمع حدیث کے ساتھ ہی اسلامی علوم کی ایک شاخ نے پردان چڑھنا شروع کیا۔ رسول کریمؐ کی وفات کے بعد جوں جوں اسلامی سلطنت کے حدود وسیع ہوتے چلے گئے اور مختلف ممالک اور اقوام اسلامی قلمرو میں شامل ہوتی گئیں، تمدن و سیاست کے بے شمار مسائل پیدا ہونے لگے جن کا حل براہ راست قرآن حکیم کی آیات میں موجود و مذکور نہ تھا لہذا جن لوگوں کے ذہن قانون سازی اور احکام و ضوابط استنباط کرنے کے لئے خاص طور پر موزوں تھے انہوں نے اس طرف توجہ دی۔ اس کام میں انہوں نے پہلے قرآن کریمؐ کو اپنا رہنما بنایا اور اس کے بعد مستند احادیث اور خلفائے راشدینؓ کے اقوال اور فیصلوں سے بھی روشنی حاصل کی۔ اور جہاں اور جس معاملہ میں ان کو قرآن و سنت سے براہ راست کچھ مدد نہ ملی۔ انہوں نے غور و فکر سے کام کیا اور اسلامی قانون کی عام اسپرٹ کو ملحوظ رکھ کر نئے قوانین وضع کئے۔ یہ قوانین اور قانون سازی کا عمل اصطلاح میں فقہ کہلاتا ہے۔ فقہ کے چار بڑے امام تسلیم کئے جاتے ہیں جن کا عہد بھی دوسری صدی ہجری تھا۔ گویا تیسری صدی ہجری تک اسلامی علوم کی تین بڑی شاخیں بار آور ہو چکی تھیں۔ اول، قرآن، دوم، حدیث و سنت اور سوم، فقہ۔ اب ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ ان تینوں علوم کا جو حقیقی درجہ ہے اور ان کے درمیان جو فرق مراتب دراصل پایا جاتا ہے اس کو ملحوظ رکھا جاتا لیکن ہر قوم کی تاریخ میں ایسے دور ملتے ہیں جب صحت و اعتدال کا دامن فکر و نظر کے ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور لوگ غلو اور بے اعتدالیوں کا شکار ہونے لگتے ہیں۔ رسول کریمؐ سے پہلے

جو انبیاء آئے قرآن حکیم میں اُن کی اُمتوں کے متعلق مذکور ہے کہ انہوں نے خدا کے رسولوں کو خدا کے برابر مرتبہ دے دیا اور ان کو معبود ماننے لگے۔ قرآن حکیم میں ان کی لغزشوں اور گمراہیوں کا بیان اس قدر واضح و آشکار ہے کہ مسلمان اس امر سے تو باز رہے کہ رسول کریمؐ کو خدا کی خدائی میں شریک کرتے البتہ ہماری غلو پسند طبیعتوں نے ایک اور راستہ نکال لیا اور یہ خیال کیا جانے لگا کہ حدیث قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے مولانا شبلی الفاروقؒ ہیں ایک جگہ لکھتے ہیں ”بہت سے اکابر حدیثوں کو یہ درجہ دیتے ہیں کہ ان سے قرآن مجید کی منصوصات پر اثر پڑ سکتا ہے یعنی قرآن مجید کا کوئی حکم عام ہو تو حدیث سے اس کی تخصیص ہو سکتی ہے بلکہ اس کے ذریعے قرآن مجید کا حکم منسوخ ہو سکتا ہے۔ امام شافعی کا یہی مذہب ہے۔“

ایک طرف حدیث کی محبت میں لوگ یہاں تک نکل گئے کہ حدیث قرآن کی ناسخ قرار پائی تو دوسری طرف فقہ پسندوں نے فقہ پرستی شروع کر دی۔ جمہور اہل سنت چار فقہی مدرسوں میں بٹ گئے اور باہمی اختلاف و نزاع سے گروہ پسندی کی ٹوبت یہاں تک پہنچی کہ ہر فرقہ اپنے امام کے اقوال اور فتوؤں کو اٹل اور غیر متبدل تصور کرنے لگا اور بہت سے لوگ یہ عقیدہ رکھنے لگے کہ اگر کسی مسئلے میں امام کے قول اور حدیث میں باہم اختلاف پایا جائے تو امام کا قول ترجیح کے قابل ہے۔ دوسرے لفظوں میں فقہ کو حدیث پر اور حدیث کو قرآن پر فوقیت و فضیلت دی جانے لگی۔ کچھ عرصہ بعد ان رجحانات کے خلاف شدید رد و عمل شروع ہوا۔ امام ابن تیمیہ اور بعض دوسرے اکابر ملت نے فقہ کے مقابلے میں حدیث کی برتری و بالاتری کا سکہ عوام و خواص کے دلوں میں بٹھایا اور پھر کچھ لوگ ایسے پیدا ہوئے جنہوں نے حدیث کے مقابلے میں قرآن کی فضیلت و اہمیت کو مستحکم کیا۔ جدید عہد میں جن مسلمان اکابر نے ملت اسلامیہ اور اسلام کی یہ خدمت انجام

وہی ان میں سید احمد خاں اور علامہ اقبال مرحوم کے اسمائے گرامی سر فہرست ہیں۔ اس عہد میں بھی (ہر عہد کی طرح) کچھ لوگ ایسے ہیں جو سرے سے حدیث کی قدر و قیمت کا انکار کرتے ہیں۔ چنانچہ چند سال پہلے حیدر آباد (دکن) سے ڈاکٹر عبداللطیف کے ایماء پر حبیب برصغیر پاک و ہند کے علمی طبقوں میں اس خیال کی اشاعت کی گئی کہ جدید تقاضوں کے مطابق احادیث کا ایک نیا مجموعہ موجودہ مجموعوں سے انتخاب کے طور پر شائع کیا جائے تو ایک طبقے نے اس کو قطعی غیر ضروری قرار دیا اور اس تحریک کی مخالفت کی۔ لیکن یہ ان لوگوں کی انتہا پسندی ہے جسے علامہ اقبال پسند نہیں کرتے تھے۔ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جو ہر بات اور ہر معاملہ میں قرآن کے ساتھ حدیث کو لے آتے ہیں اور قرآن کے عالمگیر اور آفاقی تصورات کی وسعت اور فراخی کو بعض ایسی احادیث کا پابند بنانے کے درپے ہیں جس سے قرآن کی روح (Spirit) کو بڑا صدمہ پہنچتا ہے۔ یہ لوگ جوش عقیدت میں اُس بنیادی نکتے کو نظر انداز کر دیتے ہیں جسے خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ کی نکتہ سنج اور محرم اسلام شخصیت نے بالکل ابتدائی دور میں واضح کر دیا تھا۔

فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا عشق رسولؐ کسی شخص سے کم نہ تھا اس کے باوجود انہوں نے حَبْنَا كِتَابُ اللّٰہ كَالنَّعْرۃ بَلَدَ كَیَا اور سنت رسولؐ کی پیروی میں آنحضرتؐ کے ان فیصلوں کو جو سیاست اور تمدن کے بدلتے ہوئے حالات سے تعلق رکھتے تھے حالات کے بدل جانے پر بدل دیا۔ حضرت عمرؓ کے اس طرزِ عمل پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا شبلی لکھتے ہیں :

”نبوت کی حقیقت کی نسبت عموماً لوگ غلطی کرتے آئے ہیں اور اسلام کے زمانہ میں بھی یہ سلسلہ بند نہیں ہوا۔ اکثر لوگ کا خیال ہے کہ نبی کا ہر قول و فعل خدا کی طرف سے ہوتا

ہے۔ بعضوں نے زیادہ ہمت کی تو صرف معاشرت کی باتوں کو مستثنیٰ کیا لیکن حقیقت یہ ہے کہ نبی جو حکم منصب نبوت کی حیثیت دیتا ہے وہ بے شبہ خدا کی طرف سے ہوتا ہے۔ باقی امور وقت اور ضرورت کے لحاظ سے ہوتے ہیں۔ تشریعی اور مذہبی نہیں ہوتے۔ اس مسئلے کو جس قدر حضرت عمرؓ نے صاف اور واضح کر دیا کسی نے نہیں کہا: (الفاروق ۲۶۶) مولانا شبلی سے پہلے بھی اسلام کے بڑے بڑے محققین ہی رائے رکھتے تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اپنی مشہور کتاب حجتہ اللہ البالغہ میں بھی یہی نظریہ پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ آن حضرت سے جو افعال و اقوال مروی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو منصب نبوت سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کی نسبت خدا کا ارشاد ہے وما اتکم الرسول فخذوه وما نہکم عنہ فانتهوا (۵۹: ۷۷) یعنی پیغمبر جو چیز تم کو دے وہ لے لو اور جس چیز سے روکے اس سے باز رہو۔ دوسری قسم وہ ہے جس کی نوعیت تبلیغ رسالت کی نہیں چنانچہ ان کے متعلق خود آن حضرتؐ نے ارشاد فرمایا کہ میں بھی تمہاری طرح بشر ہوں۔ جب میں دین کی بابت تم سے کچھ کہوں تو تم اس کی سختی سے پابندی کرو اور جب میں اپنی رائے سے تمہیں کچھ کہوں تو پھر یاد رکھو میں بھی تمہاری طرح بشر ہوں۔ اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے طب کے متعلق جو ارشاد فرمایا یا جو افعال عادتاً صادر ہوئے یا جو باتیں آیات نے مرغوبات عرب کے موافق کیں نیز آپ کا وہ قول و عمل جب آپ کے سامنے کوئی جزوی مصالحت تھی اور وہ حدیثیں جن کا تعلق مقدمات کا فیصلہ کرنے سے ہے یہ سب دوسری قسم میں داخل ہیں۔ شاہ صاحب نے بہت سی حدیثیں مثال کے طور پر بیان کی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے۔ ”آن حضرتؐ نے لڑائی کے موقع پر فرمایا کہ

جس نے کسی کافر کو قتل کیا اس کے ہتھیار اور زہرہ بکتر وغیرہ اس کے ہو گئے، شاہ صاحب کہتے ہیں کہ یہ ایک ہنگامی حکم تھا اور ضروری نہیں کہ اب بھی اس پر عمل کیا۔ مجموعی طور پر دوسری قسم کی احادیث کے متعلق ان کی رائے یہ ہے کہ آل حضرتؑ کے ایسے قول و عمل کی پابندی اُمتِ مسلمہ کے سب افراد پر عائد نہیں ہوتی۔^۲

مختصر یہ کہ اگرچہ احادیث کا مطالعہ ایک مسلمان کے ایمان کو بڑھانے، اس کے اخلاق کو سنوارنے اور اس میں عبادت گزاری اور نیکی کا جذبہ ابھارنے میں بے حد عمدہ ہوتا ہے اور جو مسلمان حدیث کا منکر اور اس کے روحانی فیوض سے محروم ہے اس کی کم نصیبی یں کچھ کلام نہیں تاہم بے شمار احادیث تمدن و معاشرت کے ایسے امور سے تعلق رکھتی ہیں۔ جن کی ضرورت اور تقاضے وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں لہذا بقول شاہ ولی اللہؒ ”ان کی پابندی اُمتِ مسلمہ کے سب افراد پر عائد نہیں ہوتی“ اس کے مقابلے میں قرآن حکیم فرامین و احکام کا ایک ایسا مجموعہ ہے جن کی نوعیت وقت کے بدلنے سے بدل نہیں سکتی۔ قرآن کے بیان کردہ حقائق غیر متبدل اور اس کی حکمت لازوال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے بہترین دماغوں نے قرآن حکیم ہی کو اسلام کا دستورِ اساسی اور آئینِ حقیقی قرار دیا ہے اور اسلامی لٹریچر کے بقیہ مجموعہ میں سے کسی چیز کو یہ درجہ نہیں دیا حضرت عمر فاروقؓ نے یہی کیا، امام ابو حنیفہؒ نے یہی کیا، شاہ ولی اللہؒ نے یہی کیا اور جدید دور کے آغاز میں سرسید احمد خاں نے بھی یہی کیا۔ حضرت عمر فاروقؓ اور شاہ ولی اللہؒ کے اندازِ نظر کی اوپر خاصی وضاحت ہو گئی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے موقف کے لئے مولانا شبلی کی ”سیرت النعمان“ دیکھنی چاہیئے۔ طوالت کے خوف سے یہاں ہم صرف

مولانا حالی کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جس سے سید احمد خاں کے موقف پر روشنی پڑتی ہے، وہ لکھتے ہیں :

سر سید نے قطعی فیصلہ کر لیا کہ اسلام کے متعارف مجموعہ میں سے وہ حصہ جس کو تمام مسلمان ملہم من عند اللہ سمجھتے ہیں اور جس کی نسبت یقین رکھتے ہیں کہ وہ جس طرح خدا کی طرف سے نبی آخر الزمان کے دل میں القا ہوا ہے اسی طرح بے کم و کاست نبیؐ سے ہاتھوں ہاتھ ہم تک پہنچا ہے، صرف وہی حصہ اس کا استحقاق رکھتا ہے کہ اس میں جو بات مسائل فلسفہ و حکمت کے خلاف ہو اس میں اور مسائل حکمت میں تطبیق کی جائے یا مسائل حکمیہ کی غلطی ثابت کی جائے پس انہوں نے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ حسبنا کتاب اللہ اپنے جدید علم کلام کا موضوع اور اسلام کا حقیقی مصداق محض قرآن مجید کو قرار دیا اور اس کے سوا تمام مجموعہ احادیث کو اسی دلیل سے کہ ان میں کوئی حدیث مثل قرآن کے قطعی الثبوت نہیں ہے اور تمام علماء و مفسرین کے اقوال و آراء اور تمام فقہاء و مجتہدین کے قیاسات و اجتہادات کو اس بنا پر کہ ان کے جوابدہ خود علماء و مفسرین اور فقہاء و مجتہدین ہیں نہ اسلام، اپنی بحث سے خارج کر دیا۔

(حیات جاوید: ۲۰۲)

موجودہ دور میں علامہ اقبال نے قرآن کے متعلق ان ہی خیالات کی ترجمانی کی ہے جس کو ابتدائی دور میں حضرت عمرؓ نے واضح فرمایا تھا اور جس کی تائید میں بڑے بڑے علماء و مفکرین نے اپنے نظریات پیش کئے۔ اقبال نے اس موضوع پر اپنے خیالات کی وضاحت رموز بے خودی میں کی ہے۔ توحید و رسالت اور ملت اسلامیہ کی خصوصیات بیان کرنے کے بعد رموز کے چند رسوے باب میں وہ قرآن حکیم کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔ اس باب کا عنوان ہے ”در معنی یں کہ نظام ملت خیر از آیین سورت

نہ بند و آئین ملت محمدیہ قرآن است۔" ابتداء میں وہ آئین کی اہمیت و ضرورت پر بعض دلائل پیش کرتے ہیں۔ کہتے ہیں پھول کی پتی پر غور کرو۔ جب پتیاں آئین کی پابندی کرتی ہیں تو پھول بن جاتی ہیں۔ پھول جب آئین اتحاد کے پابند ہوتے ہیں تو گلہ رستے کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ آواز جب قانون موسیقی کی پابند ہو جائے تو نغمہ بن جاتی ہے مگر وہی آواز جب قانون کی پابندی ترک کر دے تو شور و غوغا ہو کر رہ جاتی ہے۔ قانون و آئین کی پابندی زندگی میں حسن و جاویدیت اور قوت و عظمت پیدا کرتی ہے۔ تو میں بھی پھول اور آواز کی طرح ہیں۔ جب وہ آئین کی سختی سے پابندی کرتی ہیں تو مضبوط و سر بلند ہوتی ہیں مگر جب وہ تارک آئین ہو جائیں تو اپنی آبر و کھو بیٹھتی ہیں اور ان کی قوت و حشمت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

اس کے بعد اقبال مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ تمہیں معلوم ہے تمہارا آئین کیا ہے؟ تمہاری عزت و آبرو کا راز کس میں ہے؟ اور پھر جواب دیتے ہیں کہ قرآن حکیم جو زندہ کتاب ہے جس کی حکمت لازوال ہے، جس کی صداقت میں بال برابر فرق نہیں آنے کا، جس کی سچائیاں ہمیشہ رہنے والی ہیں، جس کے الفاظ میں نہ کوئی تبدیلی واقع ہوئی ہے، نہ ہوگی، جس کی آیات ابدی حقائق کی ترجمان ہیں، جس نے غلاموں کو آزاد کیا اور قیدیوں کو رہا کر دیا، جو نوع انسانی کے نام خدا کا آخری پیغام ہے اور جسے رحمۃ للعالمین لائے۔ اس کتاب زندہ میں تمہاری حیات و نجات اور تمہاری عزت و آبرو ہے۔ یہ وہ آئین حیات ہے جس نے ایک منتشر اور ان پڑھ گروہ کو ایک عظیم الشان قوم میں بدل دیا جس نے رہزنوں کو رہبر اور ناخواندوں کو صاحب علم و بصیرت بنایا جس کی بدولت ناتواں طاقت ور اور بے کس صاحب اقتدار بن گئے۔

قرآن حکیم کی حکمت و ہدایت اور اس کی انقلاب آفرینی اور حیات بخشی کی وضاحت

کے بعد اقبال اس بات پر اظہار حیرت و افسوس کرتے ہیں کہ ایسی کتاب کی موجودگی میں، ایسے سرچشمہ ہدایت کے پاس ہوتے ہوئے مسلمان رسوم و رواج اور شیوہ ہائے کافری میں گرفتار ہو گئے! ا حالانکہ وہ جانتے تھے ان کی زندگی اور سر بلندی فقط قرآن حکیم کی پیروی پر موقوف ہے اور جب تک وہ قرآن کو اپنا رہنما نہیں بنائیں گے گوہر حیات اُن کے ہاتھ نہیں آئے گا۔

قرآن کی اس حیثیت سے بے خبر صوفی و ملا کی گمراہ کن موثر گائیوں سے اقبال کو شدید اختلاف تھا اور انہوں نے اس باب کے آخر میں صوفی و واعظ پر بھی دو دو تین تین شعر لکھے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صوفی جو کبھی محبت و اخوت اور ایثار و حمیت کا پیکر تھا، آج خالقانہوں کے اندر انتہائی بے ذوق زندگی کاٹ رہا ہے۔ نہ اس کے ایمان میں گرمی ہے نہ اس کے عمل میں کوئی شعور۔ وہ عراقی کے شعر اور قوال کے نغموں پر سر و صندا ہے مگر اس کا دل آیات قرآنی کے سوز سے خالی ہے۔ اس کی نگاہ خالقانہی نظام کی بدولت حاصل کی ہوئی نذر نیاز سے آگے نہیں دیکھ سکتی۔

واعظ و مبلغ کی حالت صوفی سے کسی طرح بہتر نہیں۔ اگر صوفی قوال کی تھاپ پر مست ہے تو واعظ افسانہ طرازی اور داستان گوئی میں محو ہے۔ اس کے الفاظ زور دار مگر مطلب بے جان ہیں۔ وہ حدیث و فقہ کی دور انداز بحثوں اور بے معنی موثر گائیوں میں رات دن کھویا رہتا ہے اور زندگی کی راہ سے بھٹک گیا ہے۔ اس کی زبان پر خطیب و ملی کا چرچا اور ضعیف و شاذ حدیثوں کا ذکر رہتا ہے۔ کاش اس کو قرآن سے حقیقی شغف ہوتا!

واعظ و داستان زن و افسانہ بند معنی اولست و حرف اد بلند
از خطیب و ملی گفتار او با ضعیف و شاذ و مرسل کار او

صوفی و واعظ کے متعلق اپنے انہی خیالات کو وہ اپنی مشہور نظم 'ساقی نامہ' میں یوں بیان کرتے ہیں :

بھاتا ہے دل کو کلامِ خطیب مگر لذتِ شوق سے بے نصیب
وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد محبت میں یکتا، محبت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا ! یہ سالک مقامات میں کھو گیا !
اس کا نتیجہ امت کے حق میں بڑا تباہ کن ثابت ہوا، مسلمان قرآنِ حکیم کو چھوڑ کر روایت پرستی کا شکار ہو گئے جس نے ان کی تمام تاب و توانائی سلب کر لی اور ایمان کا وہ شعلہ جس کی گرمی و حرارت نے ان کو علم و سیاست کے میدان میں انسانیت کا رہنما بنایا تھا، بالآخر سرد پڑ گیا !

حقیقت خرافات میں کھو گئی ! یہ اُمت روایات میں کھو گئی !

جبھی عشق کی آگ اندھیر ہے ! مسلمان نہیں راگھ کا ڈھیر ہے !

'رموز' کے علاوہ بھی اقبال نے کئی جگہ قرآنِ حکیم کی حکمت و عظمت پر اپنے خیالات و جذبات کا اظہار کیا ہے۔ یہاں میں مثنوی مسافر (۱۹۳۵ء) سے ایک اقتباس پیش کرتا ہوں ۱۹۳۳ء کی بات ہے کہ افغانستان کے موجود حکمران شاہ ظاہر شاہ کے والد نادر شاہ نے علامہ اقبال، سید سلیمان ندوی اور سر اس مسعود کو اپنے ہاں کے نظامِ تعلیم کے بارے میں مشورے کے لئے کابل آنے کی دعوت دی۔ شاہ افغانستان سے اقبال کے دیرینہ مراسم تھے اور دونوں کے دلوں میں ایک دوسرے کے لئے بڑی محبت اور عقیدت تھی۔ مثنوی مسافر، اقبال کے اس سفرِ افغانستان کے تاثرات کا بیان ہے۔ اقبال جب لاہور سے چلے تو شاہِ درویش خوا کے لئے قرآن مجید کا ایک نسخہ بغرضِ ہدیہ ساتھ لے گئے۔ اس ہدیہ

کو پیش کرنے کی تقریب۔ حال انہوں نے "مسافر" میں ایک جگہ لکھا ہے۔ فرماتے ہیں جب میں نے قرآن حکیم کا تحفہ شاہ کو دیا تو کہا "اہل حق کی یہی دولت و ثروت ہے۔ اس کے باطن میں حیاتِ مطلق کیے چشمے بہتے ہیں۔ یہ ہرابتدا کی انتہا اور ہر آغاز کی تکمیل ہے۔ اس کی بدولت مومن خیرِ شہن بنتا ہے۔ میرے کلام میں تاثیر اور میرے دل کا سوز و گداز سب اسی کا فیضان ہے۔

گفتم این سرمایہ اہل حق است در ضمیر او حیاتِ مطلق است
اندرو ہرابتدا را انتہا است حیدر از نیروئے او خیر کشا است
نشہ حرم بخون او دود داند داند اشک از چشمش چکید

نادر شاہ مرحوم بھی قرآن کے عاشق اور اس کے محرم اسرار تھے۔ ان کا جواب بھی کچھ کم ایمان افروز نہیں۔ شاہ نے ہدیہ قبول کرتے ہوئے بتایا کہ جب وہ جلاوطن تھے اور کوہِ صحرا میں غمزدہ وقت کاٹ رہے تھے۔ جب ان کے پاس زندگی کے وسائل کی کمی اور مادی طاقت کا فقدان تھا۔ جب ان کا کوئی ساتھی اور غمخوار نہ تھا تو یہی کتاب ان کی رفیق و ہنما اور ہمدرد و غم گسار تھی۔ اسی قرآن کی بدولت انہوں نے زندگی کی ہر مشکل پر قابو پایا اور اپنے راستے کی تمام دشواریوں کو دور کیا :

گفت نادر در جہاں بیچارہ بود از غم دین و وطن آوارہ بود
کوہ و دشت از اضطرابم بے خبر از غمان بے حسابم بے خبر
نالہ با بانگِ ہزار آہ میختم اشک با جوئے بہار آہ میختم
غیر قرآن غم گسار من نہ بود قوتش ہر باب را بر من کشود

قرآن سے اقبال کے عشق و محبت : دوسرا رخ یہ ہے کہ فاروقِ اعظمؓ کی طرح انہوں نے بھی اسلامی لٹریچر کے بقیہ حصے کو قرآن کے برابر درجہ نہ دیا۔ وہ حدیث کے

شیدائی اور فرقہ اسلامی کے بڑے قدردان تھے اس کے باوجود جہاں تک ان کی شرعی حیثیت اور قطعیت کا تعلق ہے وہ اسے ہرگز تسلیم نہ کرتے تھے۔ اس بات کا ثبوت ان خطوط سے بھی ملتا ہے جو اس موضوع پر انہوں نے سید سلیمان ندوی کو لکھے ہیں۔ ۱۹۲۴ء اور اس سے بعد کے کتنے ہی خطوط میں حدیث کی شرعی حیثیت کا سوال زیر بحث آیا۔ ۱۹۲۴ء میں ان کی نظر سے ایک امریکی مستشرق کی ایک کتاب گزری جس میں علامہ آمدی کے حوالے سے درج تھا کہ اجماع صحابہ قرآن حکیم کے کسی حکم کو ملتوی یا منسوخ کر دینے کا مجاز تھا اقبال کو اس خیال پر بڑا تعجب ہوا۔ انہوں نے جب اس بات کی وضاحت سید سلیمان سے چاہی تو معلوم ہوتا ہے سید صاحب نے صحابہ کے اس (مفروضہ) طرز عمل کے لئے کوئی جواز یا تاویل پیش کی اور کہا کہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ صحابہ کے علم میں ایسا کوئی حکم ہونا ممکن تھا جس کی بناء پر وہ نص قرآن کے دائرہ عمل کو گھٹایا بڑھا سکتے تھے۔ اس پر اقبال نے سید سلیمان کو لکھا کہ

”وہ ناسخ حکم سوائے حدیث نبوی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث ناسخ قرآن ہو سکتی ہے جس سے کم از کم مجھے تو اذکار ہے“ (اقبال نامہ حصہ اول، ۱۳۵) جب بحث آگے بڑھی تو ایک موقع پر سید صاحب نے رسول کریمؐ کے طرز اجتہاد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا کہ حضورؐ سرور کائنات سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو آپؐ بعض دفعہ وحی کا انتظار فرماتے۔ اگر وحی نازل ہوتی تو اس کے مطابق مسائل کا جواب دیتے اور اگر وحی کا نزول نہ ہوتا تو قرآن شریف کی کسی آیت سے استدلال فرماتے اور جواب کے ساتھ وہ آیت بھی پڑھ دیتے۔ اس کے جواب میں اپنے ۱۶ اکتوبر ۱۹۲۴ء کے

خط میں لکھتے ہیں :

”دریافت طلب امر یہ ہے کہ جو جواب وحی کی بناء پر دیا گیا وہ تمام امت پر حجت ہے (اور وہ وحی بھی قرآن شریف میں داخل ہو گئی) لیکن جو جواب محض استدلال کی بناء پر دیا گیا جس میں وحی کو دخل نہیں، کیا وہ بھی تمام امت پر حجت ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ حضورؐ کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا یہ الفاظ دیگر یہ کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں“! (ایضاً: ۱۴۲)

اس کے جواب میں سید صاحب نے لکھا کہ جو جواب محض استدلال کی بناء پر دیا گیا وہ بھی (وحی خفی) میں داخل ہے اور تمام امت پر حجت ہے تو ایک عرصہ کے بعد بڑے لطیف پیرایہ میں اپنے اختلاف رائے کا اظہار کرتے ہوئے انہیں لکھتے ہیں کہ

”عبادات کی حد تک تو ٹھیک لیکن جہاں تک معاملات کا تعلق ہے شریعت احادیث کے سوال پر ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں،^۲ (ایضاً: ۱۴۷)

میرا خیال ہے کہ اس مرحلے پر اگر اقبال کو سید سلیمان ندوی کی بجائے مولانا شبلی یا شاہ ولی اللہ جیسے رفیق و رہنما مل جاتا تو ان کا دل مطمئن ہو جاتا کیونکہ عین اس موضوع پر حضرت شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں وہ بحث کی ہے جس کا خلاصہ مورخ تمدن و معاشرت میں حضور نبی کریمؐ کا استدلال تمام امت پر حجت نہیں ہے۔

اور بالآخر ہوا بھی یہی۔ چند سال بعد مولانا شبلی کی ”الکلام“ میں اقبال کی نظر سے شاہ ولی اللہ کا ایک اقتباس گذرا جس نے ان کو چونکا دیا (ایضاً: ۱۶۰)۔ اس تقریب سے انہوں نے حجۃ اللہ البالغہ کا مطالعہ کیا (ایضاً: ۱۶۳) اور جو خیال ان کے دل کی گہرائیوں میں سا لہا سال سے موجود تھا اور جس کی تصدیق و تائید وہ کسی مستند عالم

دین سے چاہتے تھے، وہ ہو گئی۔ پھر سلیمان کہتے ہی رہے کہ مولانا شبلی نے شاہ صاحب کے الفاظ کے جو وسیع معنی لئے ہیں وہ صحیح نہیں، (ایضاً: ۱۶۱)۔ مگر اقبال کا دل اب اپنی تحقیقات سے مطمئن ہو چکا تھا یہی وجہ ہے کہ زندگی کے آخری ایام میں جب ایک علم دوست ملاقاتی نے ان سے دریافت کیا کہ کیا خارج از قرآن ذخیرہ احادیث و روایات اور کتب فقہ وغیرہ شامل کر کے اسلام مکمل ہوتا ہے یا صرف قرآن اس باب میں کفایت کرتا ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ یہ چیزیں تاریخ و معاملات پر مشتمل ہیں۔ ان کی بھی ضرورت ہے۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ یہ کن ضروریات کے ماتحت وضع کی گئیں لیکن نفس اسلام قرآن مجید میں بکمال و تمام آچکا ہے۔ خدا تعالیٰ کا منشا دریافت کرنے کے لئے ہمیں قرآن سے باہر جانے کی ضرورت نہیں (ملفوظات اقبال: ۵۸)۔ ایک اور موقع پر ایک سوال کے جواب میں آپ نے کہا ”میں اعتقادی امور میں صرف قرآن پر انحصار رکھتا ہوں“ (ایضاً: ۶۵)

مختصر یہ کہ جہاں تک آئین و دستور کا تعلق ہے، جہاں تک بنیادی عقائد و معاملات کا واسطہ ہے اقبال ہم کو قرآن حکیم کی طرف لوٹنے کی دعوت دیتے ہیں۔ اس ضمن میں ”رموز بے خودی“ کے زیر نظر باب کے کتنے ہی اشعار قابل مطالعہ ہیں۔ میں یہ مضمون اس شعر پر ختم کرتا ہوں جس میں اقبال نے ہمیں خبردار کرتے ہوئے کہا کہ اے مسلمان! اگر تو زندہ رہنا چاہتا ہے، اگر تجھے آبرو کی زندگی مطلوب ہے تو تیرے لئے فقط ایک راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ تو قرآن کو اپنا رہنما و دستور حیات بنالے۔ اس کے بغیر تیری فلاح کا سول ہی پیدا نہیں ہوتا:

گر تو می خواہی مسلمان زیستن نیست ممکن جز بقدر آں زیستن

فروع گاہیں خیال کرتے تھے۔ اس قسم کے مطالعوں کے ڈانڈے اکثر اکبر مرحوم کے اس شعر سے جا ملتے ہیں۔

یوں قتل سے بچوں کے وہ بدنام نہ ہوتا
افسوس کہ فرعون کو کالج کی نہ سوجھی

میرے مضمون کو ایسی کوششوں اور ان نتیجہ اخذیوں سے بھی کوئی سروکار نہیں۔ بات دراصل یوں ہے کہ میں گذشتہ بیس بائیس برس سے اقبال کی نظم و نثر کا بہ غور مطالعہ کر رہا ہوں اور اپنی استعداد اور ہمت کے مطابق ان کے فکر و فلسفہ کے بعض گوشوں کے متعلق کچھ لکھ چکا ہوں۔ اس بار جب مجلس فکر و نظر کے سیکرٹری جناب خلیل الرحمن نے مجھے یوم اقبال پر مضمون لکھنے کی فرمائش کی اور ساتھ یہ بتایا کہ اس اجلاس کی صدارت پاکستان کے وزیر تعلیم جناب اسے، ٹی، ایم مصطفیٰ کریں گے تو مجھے یہ خیال سوجھا کہ اپنی سمجھ کے مطابق میں یہ بتانے کی کوشش کیوں نہ کروں کہ اگر حضرت علامہ اقبال اس وقت ہمارے درمیان ہوتے اور اپنے نظام تعلیم کو اپنی ضرورتوں اور امنگوں کے مطابق بدلنے اور ڈھالنے کا سوال ان کی خدمت میں پیش کیا جاتا تو وہ ہم کو کیا مشورے دیتے اور ہمیں کس راہ پر لگاتے۔ سو میرے مضمون کا تعلق نہ تو اقبال کے فلسفہ تعلیم سے ہے اور نہ اُس تنقید سے جو کلام اقبال کے صحیح یا غلط اطلاق سے موجودہ سکولوں اور کالجوں کی طرز تدریس پر ہو سکتی ہے بلکہ اُن مثبت تجویزوں اور مشوروں سے ہے جو اقبال کا ایک مخلص اور سنجیدہ طالب علم ان کے تمام فکر و فلسفے اور ان کے مجموعی مسلک و موقف سے اخذ کر سکتا ہے۔ لہذا اس محفل میں نظری بحث و استدلال سے کام لینے کی بجائے میں دو تین سیدھی سادھی عملی تجویزیں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

(۱)

اقبال کو تاریخ سے بڑی دلچسپی تھی۔ اپنے ایک لیکچر میں انہوں نے تاریخ کی اہمیت روشن کرنے کے لئے اس حقیقت کا بڑے مؤثر انداز میں اظہار کیا ہے کہ قرآن حکیم نے علم کے جو تین ذرائع بیان کئے ہیں، ان میں ایک تاریخ ہے۔ قرآن حکیم جب بار بار یہ فرماتا ہے کہ **بِسْمِ مَوْفِی الْأَرْضِ شَمَّ نَظَرُ وَکَیْفَ کَانَ عَاقِبَتُهُ** **اَلْمُکَذِّبِیْنِ** تو اس بات کا اعلان کر رہا ہوتا ہے کہ گزرے ہوئے واقعات اور جیتی ہوئی سرگزشتیں علم و بصیرت کا منبع ہیں لیکن تاریخ کی اہمیت کا یہ پہلو خواہ کیسی ہی عبرت و بصیرت کا سامان لئے ہوئے ہو بہر حال فکری اور فلسفیانہ اور بیشتر انفرادی ہے۔ اقبال تاریخ کی اس سے بھی زیادہ اہمیت سمجھتے تھے۔ وہ تاریخ کو قوم کی تعمیر اور بقا میں بنیادی مقام دیتے ہیں۔ اس نہایت اہم نکتے کو انہوں نے نثر میں بھی ایک دو مقامات پر مختصر اُبیان فرمایا ہے اور ”موزے خودی“ کے ایک باب میں تو اس کی بڑی وضاحت کی ہے اور اس کو ذہن نشین کرانے کے لئے ایک پُر زور اور روشن تمثیل سے کام لیا ہے۔ فرماتے ہیں جو مقام ایک فرد کی زندگی میں اس کے حافظہ کو حاصل ہے پس وہی مقام قوم کی زندگی میں اس کی تاریخ کا ہے فرد کا حافظہ اس کے ساتھ نہ ہوا، اس کا ساتھ نہ دے تو وہ پگلا اور دیوانہ قرار پاتا ہے۔ زید کو اگر یہی یاد نہیں کہ وہ کل کیا تھا اور اس نے کیا کیا تو وہ آج کچھ بھی نہیں اور شاید کچھ کر بھی نہیں سکتا۔ حافظے کا کھوجانا اور اصل ذہنی توازن کا کھوجانا ہے جو انسان کو عملاً بے کار کر دیتا ہے۔ قوم کا بھی یہی حال ہے۔ جو قوم یہ ٹھہول جائے کہ وہ کل کیا تھی اور اس نے کیا کیا کارنامے سرانجام دئے اس کے محسن و غم خوار کون تھے اور دشمن و بدخواہ کون، تو وہ قوم کی حیثیت

اقبال کا تعلیمی موقف

سب سے پہلے میں اپنے مضمون کے حدود متعین کرنا چاہتا ہوں۔ بہت دن ہوئے جب بھارت کے ایک مشہور ماہر تعلیم خواجہ غلام السیدین نے Iqbal's Educational Philosophy کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ اس کتاب میں مختصر یہ بتایا گیا ہے کہ اقبال کی تعلیمات کیا ہیں اور ان کے ذریعے وہ کس قسم کا کس نوع کا انسان پیدا کرنا چاہتے تھے۔ میرا مضمون ان معنوں میں اقبال کے فلسفہ تعلیم سے تعلق نہیں رکھتا۔

پھر بے شمار مقالات اور مضامین آپ کو ایسے مل جائیں گے جن میں
 گل تو کھونٹ دیا اہل مدرسہ نے تیرا
 کہاں سے آئے صدائے لا الہ الا اللہ

اور

یہ فیضانِ نظر تھا یا کہ مکتب کی کرامت تھی
 سکھائے کس نے اسمعیل کو آدابِ فہرہ ندی

جیب اشعار سے کام لے کر یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہوگی کہ اقبال موجودہ
 نظام تعلیم سے بیزار تھے اور انگریزی اسکولوں اور کالجوں کو کفر و الحاد کی

ہر درجے اور ہر عمر کے طالب علموں کی ضرورت کے مطابق تاریخ کی بے شمار کتابیں نہایت دلچسپ اور تاثر آفریں اسلوب میں مصوٰر اور غیر مصوٰر موجود ہیں اور صرف موجود نہیں، دورانِ تدریس امریکی تاریخ کا ایک ایک اہم باب اور ایک ایک اہم شخصیت طالب علم کی شخصیت اور اس کے جذبات کا جزو بنادی جاتی ہے۔ امریکہ کی تاریخ ہر امریکی طالب علم اور اس بناء پر ہر امریکی شہری کی زندگی کا ایک زندہ اور فعال جزو ہے۔ تعلیم کی بدولت اس کی تاریخ اس کے ریشے ریشے میں سمجھا جاتی ہے۔ یہی حال انگلستان اور باقی ترقی یافتہ ملکوں کا ہے۔ روس اور چین کے نظامِ ہائے تعلیم میں بھی ان کی تاریخ کو بنیادی مقام حاصل ہے۔

اب ذرا دیکھئے کیا ہمارے نظامِ تعلیم کا بھی یہی حال ہے؟ کیا ہم نے اپنی تاریخ کو اپنے نظامِ تعلیم میں وہ مقام دے رکھا ہے جس کی وہ حقدار ہے اور اقبال جس کا ہم کو جگہ جگہ بڑی دل سوزی کے ساتھ مشورہ دیتے ہیں؟ میں بیس برس سے شعبہ تعلیم سے وابستہ ہوں اور میں نے پراگمندی سے لے کر ایم۔ اے تک کے نصابوں کا اس نقطہ نظر سے مطالعہ کیا ہے۔ میرا جواب یہ ہے اور میرا خیال ہے جنابِ صدر اور معتمد سامعین مجھ سے اتفاق کریں گے کہ اس میدان میں ہم بہت سے ترقی یافتہ ملکوں سے بہت پیچھے ہیں اور اس سلسلے میں ابھی ہمیں بہت کچھ کرنا ہے۔ ہماری تعلیم اپنی تاریخ کے قوی اور زندہ شعور سے حقیقتاً بہرہ ور نہیں ہے۔ لیکن جیسا میں نے ابتداء میں کہا تھا میرا کام یہاں جو کچھ نہیں ہے اُس کو بہ تفصیل بیان کرنا نہیں بلکہ جو کچھ ہونا چاہیئے، اس کے بارے میں عملی تجاویز پیش کرنا ہے لہذا میں عرض کروں گا۔

(۱) تعلیمی اغراض کے لئے اپنی تاریخ کو واضح طور پر تین حصوں میں تقسیم کیا جائے اور تینوں حصوں پر الگ الگ اور یک جا اور جامع انداز میں بھی ہر جماعت اور

عمر کے طالب علموں کی ضرورت اور ذوق کے مطابق اپنے تاریخ دان اور صاحب نظر
تاریخ اور مصنف کتابیں لکھیں۔ لکھنے والوں کی سرکاری اور قومی سطح پر حوصلہ افزائی
دی جائے اور ایک جامع منصوبہ کے تحت تاریخ کے لکھنے یا تاریخ کے پڑھنے اور
تاریخ کے پڑھانے کے ذوق کو ترقی دی جائے۔ 'تاریخ پڑھو اور تاریخ سمجھو'
کے دن منائے جائیں اور ایسی تحریکوں اور تقریبوں کو سرکاری حمایت و اعانت
حاصل ہو۔

اوپر میں نے اپنی تاریخ کو جن تین حصوں میں تقسیم کرنے کا مشورہ دیا ہے، اُس
سے میری مراد پہلے حصہ سے آغاز اسلام اور سیرت آنحضرتؐ اور خلفائے راشدین
اور بعد کی خلافتوں کے دور سے ہے۔ دوسرا حصہ برعظیم پاکستان و ہند میں مسلمانوں
کی فاتحانہ اور حاکمانہ تاریخ پر مشتمل ہونا چاہیے، اور تیسرے حصے کو اورنگ زیب
کی وفات، شاہ ولی اللہ کی تحریک سے ہے فرنگیوں کے راج سے شروع کر کے تا اس دم
لانا چاہیے۔ اس دور میں سرسید اودان کے رفیقوں کے کام اور پھر پاکستان کی تحریک
کو بہت نمایاں، واضح اور مؤثر جگہ ملنی چاہیے۔ ادوار کی تقسیم اور تعداد کے بارے میں
اختلاف ہو سکتا ہے مگر میرا مطلب یہ ہے کہ اپنی تاریخ کو ہم واضح ادوار میں تقسیم کر کے
ان کے باہمی ربط و تعلق اور تسلسل کو طلباء کے ذہن نشین کروائیں تاکہ ان کے اندر وہ قومی
احساس اور شعور بیدار ہو جس کے فقدان کی ہم کو عام شکایت ہے اور جو کبھی ٹی۔ بی۔ ایم
کی صورت میں کبھی بد نظمی (عقلی عدم درک) کی صورت میں اور کبھی محنت سے
جی چرانے اور بے مقصد زندگی گزارنے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

۲۔ اس ضمن میں میری دوسری گزارش یہ ہے کہ سرسید اور ان کے سیاسی رفقاء کا
محسن الملک، وقار الملک اور ان کے بعد مولانا محمد علی جوہر، ابوالکلام آزاد، علامہ اقبال

اور حضرت قائد اعظمؒ کی جدید طرز پر سوانح عمریاں لکھنے لکھانے کی عام تحریک کی جائے
 نئی نسل میں قومیت اور ایثار کا ایک زندہ شعور بیدار کرنے کے لئے اپنے عظیم
 افراد کی سوانح عمریوں سے زیادہ مؤثر کوئی اور ذریعہ نہیں ہوتا۔ ہمارا عام گراجویٹ
 چرچل، سٹالن، ہٹلر، آئزن ہاور، فیلڈ مارشل منٹگری حتیٰ کہ گاندھی اور نہرو سے
 زیادہ واقف (اور شاید متاثر) ہے مگر اس کے برعکس سرسید، محسن الملک، وقار الملک
 مولانا محمد علی جوہر، علامہ اقبال اور قائد اعظمؒ کے بارے میں کم سے کم جانتا ہے لہذا
 ان کی زندگیوں سے کم سے کم تاثر قبول کرتا ہے۔

چند ماہ پہلے میں نے گورنمنٹ کالج لاہور کی بارہویں جماعت کے ایک سیکشن
 کو جس کے طلباء یورپین سکولوں سے پڑھ کر آئے تھے۔ علامہ اقبال پر ایک پیرا گراف
 لکھنے کو کہا۔ یقین جانیئے پچاس طالب علموں میں سے ایک بھی ٹھکانے سے چند
 سطریں علامہ اقبال کے متعلق نہ لکھ سکا۔ ہاں اتنا ہے کہ ان میں سے اکثر یہ جانتے
 تھے کہ علامہ اقبال شاعر تھے اور انہوں نے پاکستان کا خیال پیش کیا تھا اور یہ کہ سرسید
 ایک سوشل ریفارمر تھے مگر ان کے سامنے جب میں نے محسن الملک، وقار الملک اور
 مولانا شبلی کے نام لئے تو ان کے چہرے لاعلمی اور استعجاب کی تصویر بن گئے۔ ان کی
 اکثریت نے اعتراف کیا کہ یہ نام انہوں نے پہلی بار سُنے تھے۔ کیا امریکہ میں کوئی ایسا
 طالب علم ہو سکتا ہے جو جارج واشنگٹن اور ابراہم لنکن تو رہے ایک طرف، جنگ انڈوی
 یا خانہ جنگی (war against) کے درجہ دوم یا درجہ سوم کے شرکار کے
 ناموں اور ان کے کارناموں سے واقف نہ ہو؟ مثال کے طور پر کوئی ایسا امریکی طالب علم
 جو بنجمن فرینکلن یا جیفرسن کے نام اور کام سے آشنا نہ ہو؟

۳۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ تاریخ کے مصنفین کے انتخاب پر ہمارے یہاں

(شاید یہ بھی انگریزی سامراج کی ایک چال تھی) کچھ عجیب قسم کی پابندیاں ہیں۔ مثلاً امریکہ میں تاریخ کو کیونکہ سائنس کے مضامین کی سی اہمیت حاصل ہے اس لئے کالج اور یونیورسٹی میں کوئی طالب علم سائنس کے مضامین کے ساتھ تاریخ کا مضمون اکٹھا کر سکتا ہے مگر اپنے ہاں فرسٹ ایر سے ہی سائنس اور آرٹس کے مضامین میں ایک ایسی وسیع خلیج حائل کر دی جاتی ہے کہ سائنس کے طلبہ تاریخ کی تدریس سے قطعی محروم ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اقبال اگر زندہ ہوتے تو غالباً ان کا پہلا مشورہ یہ ہوتا کہ ہم اس مضحکہ خیز اور قوم دشمن پابندی کو دور کریں تاکہ ہماری نئی نسل تاریخ جیسے اہم مضمون کو سائنس اور آرٹس کے زیادہ سے زیادہ گروپوں میں مطالعہ کر سکیں۔

اس ضمن میں کچھ اور باتیں بھی عرض کی جاسکتی ہیں مثلاً آدم جی اور داؤد پرائمز کی طرح دس دس یا بیس بیس ہزار کے دو یا زیادہ انعامات سالانہ ان کتابوں پر دئے جائیں جو ہمارے اندر ایک گہرا اور سچا تاریخی شعور بیدار کرنے میں مدد دیتی ہوں، یعنی جن کا موضوع تاریخ اور اکابرین و نامورانِ قوم ہو۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس پہلو کی طرف میں خاصی توجہ دلا چکا ہوں اس لئے اب میں دوسرے مشورہ کی طرف آتا ہوں۔

(۲)

دوسرا مسئلہ بظاہر بہت اُلجھا ہوا اور متنازعہ فیہ ہے مگر مجھے یقین ہے کہ اگر دیانت اور حب الوطنی کے جذبے سے کام لیا جائے تو یہ ٹیڑھا مسئلہ باسانی حل ہو سکتا ہے۔ میری مراد یہاں قومی زبان کے مسئلے سے ہے۔ ترچھے ہوئے ہیرے کی طرح اس مسئلے کے بھی کئی پہلو ہیں اور ہر پہلو اپنی جگہ غور طلب اور جاذبِ توجہ

ہے لیکن یہاں جو بات مجھے بہ طور خاص عرض کرنی ہے وہ محض اُردو کا انگریزی کی جگہ ملک اور نظام تعلیم میں رائج کرنا ہی نہیں بلکہ کچھ اور ہے۔ لیجیے میں اسے بیان کرتا ہوں۔

میں نے بار بار اس پر غور کیا ہے کہ ہمارے ہاں علم کا معیار کیوں پست ہے مجھے آپ معاون کریں گے۔ میں اپنے آپ کو یا اپنی قوم کو کمتر کہنے یا ثابت کرنے

کا کوئی شوق نہیں رکھتا۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ جہاں امریکہ، انگلستان، فرانس اور دیگر ممالک میں سائنس، تاریخ، ادب یا فنون لطیفہ میں کام کرنے والا ایک مصنف درجنوں کتابیں لکھتا ہے، ہمارے ہاں کے اکثر مصنف دو چار تصنیفات پیش کر کے تھکے بار بار جانتے ہیں۔ مثال کے طور پر میں کہی سوچتا ہوں کہ ہمارے ہاں بوڈیٹ رسل، جارج برنارڈشا، آرنوڈ ٹوئینی، ولیم جیمز، میکڈوگل جیسے مصنف کیوں پیدا نہیں ہوتے؟ اس کے اور بھی ذبہ واسباب ہوں گے مگر اس کی ایک بنیادی وجہ یہ ہے کہ ہماری زبان کا رشتہ ہمارے ماضی کو زیادہ دور تک ہمارے ساتھ وابستہ نہیں کرتا۔ دوسرے لفظوں میں ہماری زبان کا چراغ ماضی کے راستوں کو روشن کرنے میں ہمیں کچھ زیادہ مدد نہیں دیتا۔ مجھے شبہ ہے کہ بعض معزز سامعین پر میری بات واضح نہیں ہوئی ہوگی۔ میں اسے واضح کرنا چاہتا ہوں۔

فرض کیجئے۔۔۔ ایک گریجویٹ کو اُردو زبان بھربائی آتی ہے وہ خاصی مہارت سے اُردو لکھ سکتا ہے، بول سکتا ہے اور اُردو ادب کا بیشتر حصہ اس نے پڑھ ڈالا ہے۔ سوال یہ ہے کہ زبان دانی کا یہ وصف، یہ اسلحہ بندی اُسے کہاں تک مسلح کرتی ہے؟ اور اس کی تخلیقی صلاحیتوں اور فطری استعدادوں کو کس حد تک چمکاتی اور ظہور میں لاتی ہے؟ یہ وہ مقام ہے جہاں ایک انگریز یا امریکی طالب علم اور پاکستانی طالب علم کی سائی

اور پہنچ میں زمین آسمان کا فرق آن پڑتا ہے جو امریکی نوجوان انگریزی میں معقول مہارت حاصل کر لیتا ہے اُس کے سامنے اُن گنت اور لاتعداد عالی دماغ مصنفوں اور مفکرین کے نتائج فکر سے فائدہ اٹھانا قطعی آسان ہو جاتا ہے۔ وہ صرف ایک زبان، اپنی مادری زبان کے ذریعے اپنی ساری تاریخ اور اپنا تمام قومی سرمایہ فکر و نظر جان سکتا ہے اور اس سے فیضیاب ہو سکتا ہے۔ کیا ہمارے ہاں بھی یہ ممکن ہے؟ سخت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ جو نوجوان بخوبی اردو جانتا ہے وہ اس زبان کی مدد سے زیادہ سے زیادہ ڈیڑھ سو سال پیچھے دیکھ سکتا ہے۔ تقریباً ڈیڑھ سو برس پہلے فورٹ ولیم کالج میں جدید اردو و نثر قہقہے کہانیوں کی صورت میں وجود میں آئی تھی۔ اردو سے واقف نوجوان صرف اردو کی معرفت یہ جاننے سے قاصر ہے کہ آج سے اڑھائی سو سال پہلے اورنگزیب کی وفات کے چند سال بعد ہماری ذہنی، فکری، اخلاقی اور سیاسی حیثیت کیا تھی۔ وہ اردو کی مدد سے اس زبردست غلطی تحریک کے اسباب و مطالب کو سمجھنے سے بھی قاصر ہے جو شاہ ولی اللہ نے آج سے تقریباً دو سو برس پہلے ہمارے احیاء کے لئے شروع کی تھی۔ اگر ہم اردو کی مدد سے شاہ ولی اللہ کو نہیں جان اور سمجھ سکتے تو پھر مجدد الف ثانی کو کیونکر جان سکتے ہیں۔ مجدد الف ثانی کا زمانہ شیکسپیر کے زمانے سے ذرا بعد کا ہے۔ آج کا ایک انگریز گریجویٹ شیکسپیر کی زبان، اس کے ڈرامے اور شاعری کو اپنے دل و دماغ کا ایک شعوری جزو سمجھتا ہے مگر آج کا ایک پاکستانی گریجویٹ شیکسپیر کی وفات کے بعد پیدا ہونے والے مجدد الف ثانی کی ایک سطر اور ایک پیرا گراف سے بھی براہ راست واقف ہونے کے شرف سے محروم ہے۔ اس مقام سے آپ بس قدرتی طور پر مٹتے چل جائیں گے اردو کے گریجویٹ کی آنکھوں کے لئے تاریکی بڑھتی چلی جائے گی۔ وہ خسرو، نظام الدین اولیاء، معین الدین چشتی اور داتا گنج بخش کو براہ راست جاننے اور ان کی حیات و افکار سے فیضیاب ہونے کے پیرائے سے راستہ نہیں۔ یہ آراستگی اُسے فارسی کی بدولت مل سکتی

تھی — ذرا اور پیچھے کو بٹ جائیے تو فارسی کا چراغ بھی ٹمٹانے لگتا ہے۔ اُس قلمرو میں صرف عربی کا راج ہے جس کے ہاتھ میں عربی کی شمع نہیں اس کو کچھ رکھائی نہیں دیتا لیکن باقی بہت سے ملکوں کے گویہو بیٹوں کے ذہنی رالطوں کا کام نسبتاً خاصا آسان ہے جیسا کہ میں نے اوپر اشارہ کیا ہے وہ ایک زبان پر قدرت حاصل کر کے اپنے تمام قومی سرمایہ فکر و نظر سے براہ راست فیضیاب ہو سکتے ہیں بلکہ اس میں باآسانی ایک ناقدانہ بصیرت پیدا کر سکتے ہیں اور یہی ایک بڑی وجہ ان کے علمی معیار کی بلندی اور ان کی قدری بالیدگی کی ہے۔

گزارش یہ ہے کہ ہمیں اس ضمن میں ضرور کچھ کرنا ہو گا۔ ورنہ ہمارا جینیٹس اور ہمارا ذہنی جوہر فروغ نہیں پاسکے گا اور ہمارا علمی معیار پست ہی رہے گا۔ اگر اقبال زندہ ہوتے تو میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ وہ ہماری اس مخصوص مشکل کا نہایت خوب صورتی اور بصیرت کے ساتھ تجزیہ کرتے اور اس پر قابو پانے میں ہماری دست گیری کرتے۔

یہاں میرا یہ مطلب نہیں کہ ہم اپنے بچوں کے لئے اردو کے ساتھ عربی، فارسی کو بھی لازمی قرار دے دیں۔ یہ اقدام نفسیاتی لحاظ سے مضر اور تعلیمی اعتبار سے ناقص ثابت ہو گا لیکن اس کے باوجود ہمیں اس مسئلے کا شدید طور پر سامنا ہے۔

اب تک میں جو کچھ بیان کر چکا ہوں، اُسے یوں سمیٹ سکتا ہوں کہ ہم نئی نسل کو عربی فارسی پڑھا نہیں سکتے اور عربی فارسی میں صدیوں کے عظیم سرمائے سے اپنا ذہنی ربط قائم کئے بغیر ہم آگے بڑھ بھی نہیں سکتے۔ اس بات کے ثبوت کے لئے صرف اتنا کہنا شاید کافی ہو گا کہ جب سے انگریزی تعلیم ہم میں عام ہوئی ہے ہم نے بڑے بڑے انگریزی دان پیدا کئے ہوں گے جن کی قدرت بیان اور حسن ادا کی شاید انگریزوں اور امریکیوں نے بھی داد دی ہو مگر قومی فکر و ادب کے سرمائے میں کسی ایسے انگریزی دان نے جو عربی یا

فارسی کے ذوق سے عاری تھا، اگر ایک سطر کا بھی اضافہ کیا ہے تو اس کا نام لیجئے۔
 میں نے بہت ڈھونڈا، بہت کھنگالا مگر مجھے تو ایک بھی شخص ایسا نہیں ملا جو فارسی و عربی
 سے ناواقف اور انگریزی یا فرانسیسی سے بہ کمال بہرہ ور ہو کر ذرہ برابر بھی تخلیقی کام
 کر سکا ہو۔ اور اس کے مقابلے میں بیسیوں نام ایسے لئے جاسکتے ہیں کہ انگریزی سے
 براہ راست واقف نہ تھے۔ ہاں جدید دور کی اسپرٹ سے آشنا ضرور تھے مگر فارسی یا
 عربی ٹھکانے سے جانتے تھے اور انہوں نے ہمارے ادب و فکر میں یادگار کام چھوڑے
 ہیں۔ حالی اور نذیر، شبلی اور آزاد کے نام تو ویسے ہی زبان زد عام ہیں، مجھے تو یقین
 ہے کہ اگر پطرس بخاری، آں احمد سرور، فیض احمد فیض اور خلیفہ عبدالحکیم کو عربی فارسی
 سے وہ تعلق نہ ہوتا جو انہیں حقیقتاً ان زبانوں اور ان کے سرمائے سے تھا تو وہ بھی بیسیوں
 دوسرے انگریزی دانوں کی طرح گونگے اور بے اظہار اٹھ جاتے۔

کسی استاد کی اہانت ہرگز مقصود نہیں، محض بات واضح کرنے کی خاطر یہ عرض
 کرتا ہوں کہ گورنمنٹ کالج میں انگریزی ادب کی تدریس کا ذکر کرتے ہی تین نام سامنے آ
 جاتے ہیں۔ پروفیسر اسے، ایس بخاری، خواجہ منظور حسین اور پروفیسر سراج الدین۔
 ان تینوں حضرات کے شاگرد اپنے اپنے اساتذہ کی تعریف کرتے نہیں تھکتے۔ مگر سوچنے
 کا مقام یہ ہے کہ کیا وجہ ہے کہ جہاں پروفیسر بخاری اپنے بے مثل مضامین اور اپنی تنقیدیں
 یادگار چھوڑ گئے ہیں، مگر خواجہ منظور حسین اور پروفیسر سراج الدین اپنی بے پناہ قابلیت
 اور سلمہ شہرت کے باوجود ہمارے ادب میں کوئی قابل ذکر اضافہ نہیں کر سکے۔ اس سے
 کم از کم میں یہی نتیجہ اخذ کرتا ہوں کہ عربی و فارسی سے واقفیت نے بخاری کے جوہر ذاتی
 کو آمادہ تخلیق اور آمادہ ظہور کر دیا تھا۔

(جملہ معترضہ کے طور پر عرض کروں گا کہ بہت کم لوگوں کو معلوم ہو گا کہ فیض احمد فیض

انگریزی ہی کے نہیں عربی کے بھی اہم اسے ہیں)

مجھے اُمید ہے اس نتیجے پر آپ جس قدر مزید غور کریں گے اسی قدر زیادہ شواہد آپ کو اس کے حق میں ملیں گے۔

اصل موضوع پر آتے ہوئے میں یہ عرض کروں گا کہ اگر اقبال زندہ ہوتے تو وہ ضرور ہم کو یہ مشورہ دیتے کہ اگر نئی نسل کو سکولوں اور کالجوں میں عربی اور فارسی پڑھانا اب ممکن نہیں رہا تو پھر ایک نہایت وسیع منصوبہ کے تحت فارسی اور عربی کی کلاسیک کتابوں اور اپنے عظیم مفکروں اور ادیبوں کی زندگیوں کو اردو اور ہنگامہ میں اس طور منتقل کیا جائے کہ جس طرح حالی اور منیر احمد انگریزی نہ جانتے ہوئے انگریزی ادب و زبان کی روح سے اور ایک حد تک اس کے ارتقا سے آشنا ہو گئے تھے اور زبان جاننے بنا اپنی اس آشنائی کو انہوں نے بصیرت میں بدل لیا تھا، اسی طرح نئی نسل عربی اور فارسی کو جانے بنا اس کی روح کو اپنی روح میں محسوس کرے اور ان کی بصیرتوں اور لطافتوں کی صحیح وارث بن سکے۔

ہمارے ہاں ترجمے کا ذوق ترقی پر ہے مگر اس کا زیادہ تر تعلق انگریز اور امریکی ادیبوں کی تحریروں سے ہے یا پھر مصر و شام کے نئے مصنفوں مثلاً ڈاکٹر طرہ حسین اور محمد حسین بیگلر وغیرہ سے ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ قدیم ادب کو اگر جدید ادب سے زیادہ نہیں تو کم از کم برابر کی اہمیت اور نمائندگی دی جائے اور ایک گہرے شعور کے ساتھ اپنے عہد بہ عہد کے کلاسیکی ادب کو اپنی نئی نسل کی پہنچ میں لایا جائے۔ اور جب یہ ہو جائے تو ان خوبصورت اور فصیح اُردو اور ہنگامہ میں کئے ہوئے تراجم کو ادب و زبان کے جدید نصابوں میں مناسب جگہ دی جائے۔

اس ضمن میں کچھ اور بھی عرض کیا جاسکتا ہے مگر میں خوفِ طوالت سے اس کو یہیں چھوڑ

کر اپنے تیسرے اور آخری مشورے کی طرف آتا ہوں۔

(۳)

اقبال نے قرآن مجید کی ابدی تعلیم اور ازل و ابدی صداقت کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اور اس کے ساتھ جس راہبانہ تعلق کا اظہار کر رکھا ہے اس کا حال معزز سامعین سے چھپا ہوا نہیں ہوگا۔ اس پہلو کی تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں صرف ایک شعر کی یاد تازہ کر لینا کافی ہوگا۔ فرماتے ہیں :

گرہی خواہی مسلمان زیستن

نیست ممکن جز بقدر آں زیستن

مسلمان بہ طور مسلمان کے زندہ رہنا چاہتا ہے تو وہ قرآن کے ساتھ اس کی تعلیم سے فیضیاب ہو کر اس پر عمل کر کے ہی زندہ رہ سکتا ہے۔ اس کے بغیر اس کا زندہ رہنا ممکن نہیں ہے۔

اقبال نے اپنے خطبوں، تقریروں اور تحریروں میں جہاں اور جب بھی بزرگ عظیم کے مسلمانوں کے لئے ایک آزاد وطن کا مطالبہ کیا ہے یا اس کا خیال پیش فرمایا ہے تو دلیل کے طور پر ایک بات یہ ضرور کہی ہے کہ ایسا مطالبہ خود اسلام کے مستقبل کے لئے بھی اشد ضروری ہے۔ دوسرے لفظوں میں انہوں نے پاکستان کا نظریہ محض مسلمانوں کی سیاسی یا اقتصادی آزادی کے لئے ہی نہیں اسلام کے فروغ و استحکام کی خاطر بھی پیش کیا ہے۔ اول اسلام کا فروغ و استحکام ظہر ہے قرآنی تعلیم کی نشر و تبلیغ کا دوسرا نام ہے اور قرآن کی نشر و تبلیغ کی بہترین صورت یہی ہے کہ اسے ہمارے نظام تعلیم میں مناسب جگہ دی جائے۔ مجھے اس راہ کی مشکلات کا پوری طرح احساس ہے۔ بہت سی عملی اور ذہنی بہت سی ظاہری اور مخفی اور بہت سی اپنی اور پرانی طاقتیں اس مقصد کے راستے میں حائل ہیں

اور حائل ہو گی۔ لیکن جہاں تک میں نے غور کیا ہے مجھے ایک تجویز بار بار سوچتی ہے۔ میں پورے وطن کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتا کہ اگر اقبال زندہ ہوتے اور یہ سوال ان کے سامنے لایا جاتا، وہ من و عن میری تجویز سے متفق ہوتے یا اس میں کوئی ترمیم پسند کرتے مگر اتنی بات میں یقین سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ ایسی ہر تحریک کی تائید کرتے اور اس کو کامیاب بنانے میں ہمارا ساتھ دیتے۔

چند سال کی بات ہے امریکہ کے ایک غیر سرکاری ادارے نے قرآن حکیم کا ایک انگریزی ترجمہ The Glorious Quran کے نام سے لاکھوں کی تعداد میں شائع کرایا اور پاکستان کے تقریباً ہر کالج میں طلباء کی تعداد کے مطابق بھیج کر یہ خواہش ظاہر کی کہ ہر ڈگری لینے والے مسلمان طالب علم کو اس کا ایک ایک نسخہ تحفہ دیا جائے۔ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ امریکہ کے اس ادارے کا مقصد محض خیر سگالی کے جذبے کو فروغ دینا تھا یا کچھ اور۔ مگر اتنی بات ضرور ہے کہ بالعموم ہر کالج نے اس ادارے کی خواہش اور درخواست کو قبول کرتے ہوئے اپنے ملاں سے نکلنے والے ہر گرانجیٹ کو The Glorious Quran ایک ایک نسخہ عطا کیا۔ یہ ترجمہ یوں تو خوب صورت اور ایک نامور نو مسلم انگریز مرحوم لارڈ پکھتال کے قلم سے ہے مگر اس کی باریک چھپائی اور انگریزی زبان کی وجہ سے ظاہر ہے بہت کم نوجوانوں نے اس سے فائدہ اٹھایا ہو گا۔

میرا برسوں سے یہ خیال ہے کہ اگر قرآن حکیم کا ایک مستند اردو ترجمہ کسی سرکاری یا نیم سرکاری بورڈ کی نگرانی میں کرایا جائے اور اس کو بلا متن لاکھوں کی تعداد میں دیدہ زیب شائع کر کے کالج کے ابتدائی درجوں میں ہر طالب علم کو بلا بدیہ دیا جائے اور اس انتظام کو مناسب عرصے تک برقرار رکھا جائے تو پاکستان میں اسلام فہمی اور اسلام سے محبت اور لگاؤ کا ایک نیا دور پیدا ہو سکتا ہے۔ اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے

کی بے شمار صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً اس تحریک کا تمام خرچ حکومت برداشت کرے یا اسے کسی غیر سرکاری ادارے کے سپرد کر دیا جائے اور اس کے تمام اخراجات مٹوں لوگوں کے جذبہ خیر و ایشارے سے پورے ہوں ترجمے کو نہایت شگفتہ اور سلیس ہونا چاہیے تاکہ نئی نسل میں جلد مقبول ہو سکے اور اختلافی امور میں ایسی اعتدال کی راہ اختیار کی جائے کہ ملک کے مختلف طبقہ ہائے خیال اس سے متفق ہوں۔ بلاشبہ یہ باتیں ابتدائی مشکلات پیدا کریں گی اور بعض لوگ ان ابتدائی مشکلات کو دلیل یا بہانہ بنا کر اس کام کو خطرناک یا ناقابل عمل قرار دینے کی کوشش کریں گے لیکن اگر سنجیدہ غور و فکر اور دور اندیشی سے کام لیا جائے تو ابتدائی مشکلات پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ آخر یہ مشکلات ہی تو نہیں، ناممکنات تو نہیں!

اس مسئلے پر ایک اور پہلو سے بھی غور کیجئے۔ امریکہ، انگلستان، فرانس ہر جگہ مذہب سے بظاہر بے تعلقی پائی جاتی ہے مگر اس کے باوجود عیسائی مذہب اور اس کی تنظیمیں پہلے سے زور و طاقت ور ہیں اور ان کو عوام کا زیادہ تعاون حاصل ہے۔ وقت کے ساتھ بڑھتی ہوئی، دہشت کی تیز رو کے باوجود مذہب کا رجحان امریکہ اور یورپ میں کیوں زندہ

بلکہ رُوبہ ترقی ہے؟ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ امریکہ اور یورپ کے بے شمار سکولوں میں بائبل بچے کی زبان میں اور بڑی موثر اور خوبصورت زبان میں پڑھائی جاتی ہے جس کی بدولت بائبل کی کہانیاں اور حکایتیں، اس کے وعظ اور نصیحتیں، اس کے افکار اور تصورات بچے کے ذہن اور جذبات کا جزو لاینفک بن جاتے ہیں۔ ہمیں یہ بات، یہ شرف، یہ سعادت صدیوں سے کبھی نصیب نہیں ہوئی۔ ہمارے بچے کے ذہن و جذبات اور قرآن حکیم کے مابین یہ قرب و اتصال، یہ آہنگ و اختلاط کبھی پیدا نہیں

ہوا۔ مجھے یقین ہے کہ اگر ہم نے قرآن کو پاکستانی بچوں تک ان کی زبان میں پہنچانے کا خاطر خواہ اہتمام کر دیا تو ہمارے ذہنوں میں ایک زبردست انقلاب برپا ہوگا اور اقبال کا وہ خواب بھی پورا ہو جائے گا جو انہوں نے پاکستان کی صورت میں مسلمانوں کی سیاسی اور اقتصادی آزادی کے ساتھ ساتھ اسلام کے فروغ و استحکام کے لئے بھی دیکھا تھا۔

آخر میں مجھے صرف اتنا اور عرض کرنا ہے کہ جو شخص، جو حکومت، جو ادارہ اسلام اور پاکستان کی یہ عظیم خدمت انجام دے گا۔ مجھے یقین ہے اس کا نام ہماری تاریخ میں ہمیشہ زندہ رہے گا اور وہ ہمارے عظیم محسنوں کی فہرست میں بہت اونچا مقام پائے گا۔

(اپریل ۱۹۶۳ء)

اقبال کی عظیم نثر

اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے جو بے مثل کارنامہ انجام دیا ہے اس کا اعتراف ملک میں اور ملک سے باہر ہر جگہ کیا گیا ہے اور کیا جا رہا ہے لیکن جو کارنامہ انہوں نے اپنی عظیم نثر کے ذریعے سرانجام دیا ہے افسوس اور حیرت کا مقام ہے کہ اس کا اعتراف تو درکنار اس کا علم اور اس کا احساس بھی بہت کم لوگوں کو ہے۔

اس کوتاہی کے متعدد اسباب ہیں۔ سب سے بڑی وجہ تو یہ ہے کہ شاعری کی دلا دینری اور جاذبیت نے لوگوں کو کسی اور طرف متوجہ ہی نہیں ہونے دیا۔ دوسری وجہ یہ ہوئی کہ خود علامہ اقبال نے بھی کچھ اپنی طبعی بے نیازی اور تساہل کے باعث اور کچھ شاید عدم فرصت کے سبب، اپنی نثری تحریروں کو وہ اہمیت نہ دی جس کی وہ واقعہً حق دار تھیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نثر میں ان کا کارنامہ بالعموم نظروں سے اوجھل رہا اور ان کی زندگی کے ہر دور میں فقط اس مضمون یا خطبے کا پسند و دزچہ چا رہا جو خاص دور میں لکھا یا پڑھا گیا اور پھر وہ ذہنوں سے اتر گیا

لیکن آج جب ہم ان نثر پاروں کو جن کی تحریر کا سلسلہ عین ان کی جوانی کے زمانے، (۱۹۰۳ء) سے شروع ہوتا ہے اور ان کی زندگی کے آخری سال (۱۹۲۸ء) تک جاری رہتا ہے ایک ساتھ دیکھتے ہیں تو بعض نئے اور اہم نتائج ہمارے سامنے آتے ہیں۔

اول : یہ کہ شاعری کے ساتھ ساتھ ہر دوسرے تیسرے سال یا یوں کہنا چاہیے کہ قومی زندگی کے ہر اہم موڑ پر علامہ نے اردو یا انگریزی میں ایک نہ ایک حویل اور جامع مضمون قریب قریب التزام کے ساتھ سپرد قلم کیا جو نہ صرف اس دور کے ہمارے قومی مسائل اور مشکلات کی تصویر ہے بلکہ ان مسائل اور مشکلات کے بارے میں حضرت علامہ اقبال کے نہایت سوچے سمجھے واضح اور عمیق افکار کا حامل بھی ہے۔

دوم : اگر ان مضامین اور خطبوں کو ماضی قریب کے پس منظر میں رکھ کر دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ ان تحریروں نے نہ صرف برصغیر کے مسلمانوں ہی کے دل و دماغ پر گہرے اثرات پیدا کیے تھے بلکہ پاک و ہند کی پوری سیاسی اور معاشرتی فضا ان سے متاثر ہوئی تھی ان تحریروں کی قوت نے درحقیقت وقت کا بہاؤ اور تاریخ کا رخ متعین کرنے میں اہم حصہ لیا ہے۔

سوم : بلاشبہ علامہ اقبال کی شاعری ہمارا بہترین سرمایہ علم و فن ہے اس میں فکر کی ایسی نزاکتیں اور فن کی وہ لطافتیں پائی جاتی ہیں کہ ایک دنیا اس کی گرویدہ ہے۔ لیکن جن اصحاب نے علامہ اقبال کی نثر کا بغور مطالعہ کیا ہے، ان کے دل میں اس نثر نے بھی ویسی ہی جگہ پیدا کر لی ہے جو اس سے قبل شعر اقبال نے پیدا کی تھی۔ اس نثر میں وہی خلوص اظہار، وہی گہرائی فکر و خیال، استدلال کا وہی زور اور وہی درد مندی پائی جاتی ہے جو ان کے شعر کا طرہ امتیاز ہے۔

چہارم : یہ مضامین اور خطبے ہمارے سامنے ایک معیار، ایک مثال اور عظیم روایت اس امر کی پیش کرتے ہیں کہ قومی مسائل پر سوچ، بچار اور اظہار خیال کیونکر کرنا چاہیے جیسا ہم نے

اد پر کہا ہے ان کی شاعری بلاشبہ ایک دنیا کا دل موہ چکی ہے تاہم شعر آخر شعر ہے اور اپنے تمام حسن و سحر کے باوجود اس میں وہ وضاحت و صراحت اور وہ روشنی اور قطعیت پیدا نہیں ہو سکتی جو نقطہ اول درجے کی نثر ہی کا حصہ ہے۔ شعر کیسا ہی اعلیٰ پائے کا کیوں نہ ہو، جذبات کی آہنگ اور اختصار کے نقص سے پاک نہیں ہو سکتا اور قومی مسائل کا بالخصوص جدید زمانے میں 'اقتضا' یہ ہے کہ ان پر جذبات سے ہٹ کر ٹھنڈے دل سے، پوری وضاحت اور روشن دلائل کے ساتھ گفتگو کی جائے تاکہ اس سے محض دل متاثر نہ ہوں بلکہ دماغ بھی قائل و مطمئن ہوں اور انہیں روشنی اور فہم نصیب ہو۔ اقبال نے اپنے شعر سے دلوں کو گرمایا لیکن اپنی نثر کے ذریعے انہوں نے قومی مسائل کو ٹھنڈے دل اور گہری نظر کے ساتھ سمجھنے اور متانت اور معقولیت کے ساتھ بیان کرنے کی ایک اعلیٰ روایت سے ہمیں سرفراز کیا ہے۔ ہمارے ہاں قومی مسائل سے حقیقت پسندی اور درومندی کے ساتھ عہدہ برا ہونے کی روایت کا آغاز سید احمد خان سے ہوتا ہے۔ درمیان میں نواب محسن الملک، نواب وقار الملک اور کسی حد تک مولانا شبلی، مولانا حالی، ابوالکلام آزاد اور مولانا محمد علی جوہر نے اسے زندہ رکھنے کی کوشش کی، مگر اس روایت کو جو بلندی اور اثر و نفوذ علامہ اقبال کے ہاتھوں نصیب ہوا ہے اس کی مثال برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کی تاریخ نہ پہلے پیش کر سکتی تھی اور نہ اب کر سکتی ہے۔

اقبال کی نثر کا سرمایہ صرف وقیع ہی نہیں، مجموعی طور پر دیکھا جائے تو ہمارے بے شمار نثر نگاروں کی نگارشات سے زیادہ وسیع اور ضخیم بھی ہے۔

۱۹۰۲ء میں اقبال نے جب وہ گورنمنٹ کالج میں اسٹنٹ پروفیسر تھے، اقتصادیات پر ایک بہت دلچسپ، مفید اور فکر انگیز کتاب لکھی یہ کتاب جس کا ایک نیا ایڈیشن چند سال پہلے اقبال اکادمی کراچی نے بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے، آج بھی اقتصادیات اور اردو کے طالب علموں

کو اپنی طرف کھینچنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ افلاس، آبادی، اقتصادیات اور اخلاق کے باہمی تعلق اور تعلیم جیسے موضوعات پر اقبال نے جن خیالات کا جیسی سلیس مؤثر اور مٹین زبان میں اظہار کیا ہے اس کی افادیت اور زمانہ نشان آج بھی مسلم ہے۔

۱۹۰۸ء میں اقبال نے اپنی ڈاکٹریٹ کے لیے جو مقالہ ایران کے مابعد الطبیعیاتی اور متصوفانہ، افکار کی تاریخ پر تحریر کیا تھا، اُس کا بھی ایک تازہ ایڈیشن کچھ سال ہوئے بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ہے یہ کتاب بھی افکار کی ثروت، لکھنے والے کی ناقدانہ نظر اور محققانہ تلاش و ترتیب کے باعث بے شمار باب فکر و نظر سے خراج تحسین وصول کر چکی ہے اس کا ایک اُردو ترجمہ بھی بہت دن مقبول معروف رہا ہے۔

نشریں اقبال کی تیسری کاوش ان کی وہ عظیم تصنیف ہے جو

کے نام سے ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی۔ اسلام کے افکار مذہبی کی تشکیل نو کی غرض سے پیش کیے جانے والے اقبال کے یہ سات لیکچر اب بین الاقوامی شہرت حاصل کر چکے ہیں۔ یورپ، امریکہ، روس، مشرق وسطیٰ اور برصغیر پاک و ہند میں شاید ہی کوئی عالم ایسا ہوگا جو اسلام، مذہب اور جدید مسائل حیات میں گہری اور سچی دلچسپی رکھتا ہو اور اس نے اقبال کے ان سات خطبوں کا مطالعہ نہ کیا ہو اور وہ اس کتاب کا قدروان اور مداح نہ ہو اقبال کے خطوط کے اب تک ادھی درجن کے قریب مجموعے شائع ہو چکے ہیں ان میں وہ خطوط جو سید سلیمان ندوی، اکبر الہ آبادی، سراج الدین پال، عطیہ فیضی اور قائد اعظم محمد علی جناح کے نام لکھے گئے ہیں اپنے افکار کی تازگی و ندرت، بیان کی پُر لطف سادگی اور شخصی غلوں کی کشش کے باعث نثر نگاری کے دلکش نمونے ہیں۔ پھر اقبال کے وہ بیانات ہیں جو انہوں نے بعض سیاسی مواقع پر جاری کیے، وہ تقریریں ہیں جو مختلف جلسوں یا پنجاب کی قانون ساز کونسل میں کیں اور وہ مضامین

میں جو بعض رسائل و اخبارات کے لیے لکھے ان تمام نثر پاروں کو سامنے رکھا جائے تو جیسا ہم نے اوپر کہا ہے، اقبال کی نثر ہمارے بے شمار نثر نگاروں سے نہ صرف قدر و قیمت میں بلکہ تعداد و کمیت میں بھی بڑھ کر ہوگی۔

تاہم اس مضمون میں ہم نہ اقبال کی کتابوں کا ذکر کریں گے نہ ان کے خطوط کا جائزہ لیں گے۔ اور نہ ہی ان بیانات اور چھوٹی بڑی تقریروں اور مضمونوں سے بحث کریں گے جو انہوں نے کسی سیاسی موقع یا ادبی و علمی موضوع پر اپنی طبیعت یا پسک کے تقاضے سے لکھے۔ ہم اس مضمون میں اقبال کے ان چند بڑے اور اہم نثر پاروں کا جائزہ پیش کرنا چاہتے ہیں جو انہوں نے اپنی طویل نظموں کی طرح ۱۹۰۰ سے تاحین حیات تین تین چار چار سالوں کے وقفے سے اردو یا انگریزی میں نہایت اہم قومی مسائل پر سیر حاصل تبصروں کے طور پر لکھے اور جن کو یک جا دیکھنے سے نہ صرف اقبال کے ذہنی ارتقا پر بے مثل روشنی پڑتی ہے اور ان کے بنیادی افکار زندگی اور دین اور سیاست کے بارے میں ہمارے سامنے آتے ہیں بلکہ ان مضامین کی روشنی میں ہم اپنے ماضی قریب کو اور ہر صغیر میں ملت اسلامیہ کی رفتار ترقی کو اور مختلف مراحل میں پیش آنے والی مشکلات و مسائل کو اس خوبی سے دیکھ سکتے ہیں کہ شاید ان مضامین سے بہتر اور زیادہ قابل اعتماد کوئی اور ذریعہ اپنی تاریخ مرتب کرنے کا ہمارے پاس نہیں ہے۔

۱۔ ”قومی زندگی“ اقبال کا پہلا اور طویل مضمون ہے جو اکتوبر اور نومبر ۱۹۰۳ء کے ”محرز“ میں شائع ہوا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ اقبال گورنمنٹ کالج میں اسٹنٹ پروفیسر تھے اور اعلیٰ تعلیم کے لیے ابھی انگلستان نہیں گئے تھے۔ مضمون کے پہلے حصے سے معلوم ہوتا ہے کہ ڈارون کے نظریے کا اور بالخصوص جہد بقا کے تصور کا ان پر گہرا اثر ہے۔ چنانچہ پہلے تین چار صفحوں میں انہوں نے بقائے اصلح کے خیال کو بہت عام فہم انداز میں پیش کیا ہے لیکن، جیسا اقبال کا عمر بھر

و طبرہ رہا ہے کہ وہ خواہ کتنی ہی سائنسی یا فلسفیانہ بات کر رہے ہوں، زندگی کے اصل اور فوری مسائل کا دامن ان کے ہاتھ سے کبھی نہیں چھوڑتا بلکہ بالعموم وہ فلسفیانہ خیالات سے آغاز ہی اس لیے کرتے ہیں کہ واقعی مسائل کے سمجھنے سمجھانے اور حل کرنے میں ان سے مدد لی جاسکے۔

چنانچہ ثقافتِ اعلیٰ کی تہذیبی بحث کے بعد وہ زمانہ حال کی بعض ان قوموں کا ذکر قدرے تفصیل سے کرتے ہیں جو ان کے خیال میں محنت، کوشش، تنظیم اور جدوجہد کے ذریعے معمولی حیثیت سے بلند مقام پر پہنچی ہیں۔ یہاں وہ یہودیوں کی سخت جانی اور پختہ خیالی کے علاوہ جاپان کی تہذیب، انگریز صنعتی اور معاشرتی ترقی کا ذکر خصوصیت کے ساتھ کرتے ہیں اور اہل ملک کی توجہ اس طرف دلاتے ہیں کہ جب تک ہندوستان صنعتی ملک نہ ہوگا اور ہم جاپانیوں کی طرح اپنے پاؤں پر کھڑے نہ ہوں گے، اس وقت تک قدرت میں قحط کے تازیانے لگائی رہے گی اور طرح طرح کی دہائیں ہمیں ستاتی رہیں گی۔

مضمون کے درمیانی حصے میں اقبال نے قومی ترقی کی ان دونوں ضرورتوں سے متعلق نہایت مفید اور خاص دلچسپ بحث کی ہے، لیکن اس بحث کے آغاز میں انہوں نے جو ایکسپریگراف مذہبی فکر کے ارتقاء اور جدوجہد کے تمدنی نتائج کے بارے میں متغزل پر لکھ کر دیے، وہ اس قدر ہیں کہ ہماری نئی اور پرانی نفس اس پر خود لرزے اور اس کے مقابلہ میں ہر صاحبِ فکر کو سمجھے۔ یہ پیرا اس بات کی دلیل ہے کہ اقبال اس صدی کے بالکل اوائل میں جب یہ بھی "نوجوان" ہی تھے مذہب و ملت کے اہم مسائل پر پوری ذہن داری اور بصیرت کے ساتھ گفتگو کر سکتے تھے ان سطور کی اہمیت کے پیش نظر ہم پچھلے مہینہ نقل کیے ہوئے پر مجبور ہیں۔ اماں ابو حنیفہؒ کی دینی خدمات کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”اگرچہ یہ اسلام کی زوے سے محسوس کے ذریعے بڑے بڑے حکماء اور علما کی یادگاری قائم رکھنے کا دستور بناتا ہوتا ہے، لیکن ان فضیلت کا سب سے پہلا حق دار تھا دینی خدمت

کہ اس جسے یعنی فلسفہ شریعت کی تفسیر و توضیح میں امیر المومنین جناب علیؑ کے بعد جو کچھ اس فلسفی امام نے سکھایا ہے، قوم اسے کبھی فراموش نہیں کرے گی لیکن موجودہ حالات زندگی پر غور و فکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں نایب اصول مذہب کے لیے ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے۔ اس طرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و تخیلیہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی رتبت مفسر پیدا نہیں ہوا اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔ یہ بحث بڑی دلچسپ ہے مگر چونکہ قوم ابھی ٹھنڈے دل سے اس قسم کی باتیں سننے کی عادی نہیں ہے۔ اس واسطے میں اسے مجبوراً نظر انداز کرتا ہوں۔

تمدنی اصلاح کے ضمن میں سب سے پہلے "حقوق نسواں" کو لیا ہے اور اس امر پر بہت زور دیا ہے کہ مسلمانوں کو اپنے مخصوص دینی اور تمدنی تقاضوں کے مطابق اپنی بچہوں کی تعلیم کا فوری مناسب انتظام کرنا چاہیے اور اس کو سرکاری مدرسوں پر نہیں چھوڑ دینا چاہیے۔ تعلیم کے بعد لٹریچر و ادب سے بحث کی ہے اور یہاں اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ قریب قریب وہی ہیں جن کو اب کہیں جا کر ہمارے ملک میں قانونی حیثیت حاصل ہوئی ہے۔ وہ ہمارے موجودہ اقتصادی اور معاشرتی حالات میں اتحاد و ازدواج کو امرائے قوم کے ہاتھ میں رکھنا کا ایک شرعی بیان ہے۔

۱۔ "مقالات اقبال" مرتبہ سید عبدالواحد عیسیٰ، مطبوعہ لاہور، ۱۹۶۴ء

قرار دیتے ہیں۔

پردے کی بحث اور بھی دلچسپ اور خیال انگیز ہے۔ اقبال کے شعروں سے اکثر یہ تاثر لیا گیا ہے کہ وہ بالعموم آزادی نسواں کے خلاف اور پردے کے شدت سے حامی تھے۔ اس مضمون میں بھی ”اخلاق اور معاشرتی رجحان“ سے انہوں نے پردے کی حمایت کی ہے لیکن اس میں وہ تشدد اور سختی نہیں جو بعض لکھنے والے ان کے اشعار کی مدد سے ان کی طرف منسوب کرتے ہیں اس اہم سوال پر ان کی چچی تلی رائے خاص توجہ کے قابل ہے۔ لکھتے ہیں:۔۔۔ ”اس دستور کو ایک قلم موقوف کر دینا میری رائے میں قوم کے لیے نہایت مضر ہوگا، ہاں اگر قوم کی اخلاقی حالت ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے زمانہ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو کم کیا جاسکتا ہے اور قوم کی عورتوں کو آزادی سے افراد کے ساتھ تبادلہ خیالات کرنے کی عام اجازت ہو سکتی ہے۔“

مضمون کے آخر میں اقبال نے مسلمانوں کی اقتصادی حالت اور اس طبقے کے تعصب اور تنگ نظری کا بھی قدرے مختاط مگر پر لطف انداز میں ذکر کیا ہے جو ہماری دینی تربیت کا اب ذمہ دار ہے۔ ہماری گرتی ہوئی معاشی حالت کا احساس اقبال کو ابتدائے شعور ہی سے تھا چنانچہ اس مضمون میں انہوں نے فضول خرچی کی عادت اور بیاہ شادی کے موقعوں پر اپنی حیثیت سے بڑھ کر خرچ کرنے کے رجحان کی مذمت کی ہے اور مسلمانوں کو مشورہ دیا ہے کہ اور باتوں کے علاوہ محنت، تنظیم اور کفایت شناسی سے کام لے کر وہ اپنی مالی حیثیت کو سنبھالیں اور ترقی دیں۔

”قومی زندگی“ کا غائر مطالعہ ایک اور پہلو سے بھی اہم ہے۔ ۱۹۰۴ء کا زمانہ اقبال کی ”نیشنلزم“ کا زمانہ خیال کیا جاتا ہے یہ وہ دور ہے جب انہوں نے ”پناشوالہ“ ہندوستانی بچوں کا گیت ”قومی ترانہ“ اور ”نصیر دور“ جیسی نظمیں لکھیں۔ اس دور کے متعلق عام تاثر یہ ہے کہ اقبال مذہب سے دور اور ہندوستانی قومیت کے بہت نزدیک تھے بعض اشعار سے اس تاثر کی تائید بھی ہوتی ہے لیکن

بیس صفحات کا یہ طویل اور عمیق افکار پر مشتمل مضمون جو ازاوّل تا آخر اسلامی درو اور اسلامی قومیت کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے۔ واقعات کی مختلف منہج پر غمازی کرتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ۱۹۰۳ء میں بھی اقبال "قومی زندگی" سے مسلمانوں ہی کی زندگی مراد لیتے تھے جس کا براہ راست تعلق حضرت علیؑ امام ابو حنیفہؒ شریعت اسلامی، پر دے دے، احمد اذواج اور مولوی حضرات سے تھا۔

۲۔ "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" "قومی زندگی" کے کم و بیش چھ برس بعد لکھا گیا اور یہ چھ برس اقبال کی ذہنی زندگی کے غالباً اہم ترین سال تھے۔ اس زمانے میں وہ ایک نہ پر دست فکری انقلاب سے گزر رہے تھے جس کی مختصر روداد یہ ہے کہ وہ یورپ کے تصور وطنیت اور سیاسی طرز عمل سے سخت بیزار ہو گئے اور اسلام کے تصور قومیت سے جس میں جغرافیائی حدود، نسل، رنگ زبان کسی چیز کو بھی انسانی وحدت اور اخوت میں حائل ہونے کی اجازت نہیں دی گئی، انہیں گہری لہسی اور محبت ہو گئی۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک وہ انگلستان اور جرمنی میں تھے اور انہوں نے اس شدید نفرت کا بہت قریب سے مشاہدہ کیا تھا جو یورپ کے نیشنلزم کی بدولت اہل یورپ کے دلوں میں ایک دوسرے کے خلاف بھڑک رہی تھی۔ ۱۹۰۸ء میں واپس آکر جب اقبال نے اپنے بدلے ہوئے انداز نظر کی روشنی میں ہندوستان کی مخصوص سیاسی صورت حال کا بغور مطالعہ کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ برصغیر کے مسلمانوں کے لیے جدید قومیت کو اپنا مانہ صرف ان کی اپنی جداگانہ ہستی کے لیے ہی نام موت ہو گا بلکہ اس سے خود انسانیت کے بہترین مفاد کو ناقابل تلافی نقصان پہنچے گا ان کے نزدیک نسل انسانی کی بہترین خدمت یہ تھی کہ اس کے سامنے اسلام کے تصور قومیت کو اجاگر کیا جائے تاکہ

۳۔ ۱۹۱۰ء میں اقبال نے محمدن کالج علی گڑھ کے اسٹریپی ہال میں ایک لیکچر انگریزی میں اسلام کے نظام

معاشرت پر دیا۔ اس کا اردو ترجمہ مولانا ظفر علی خاں نے بعنوان "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" ان ہی دنوں کو کے خود اقبال کی صدارت میں لاہور کے ایک جلسہ میں سنایا۔

نفرت کی وہ دیواریں ڈھائی جاسکیں جو جدید نیشنلزم نے قوموں اور ملکوں کے درمیان کھڑی کر دی تھیں۔ "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" دراصل اقبال کے اس تازہ یقین و ایتقان کا ایک شاہکار ہے مضمون کے پہلے حصے میں اقبال نے اسلام کے تصور قومیت کو نہایت خوب صورتی اور محکم دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو اس نظریے کے پہلے علمبردار اور پیش کار مرید احمد خاں تھے۔ انہوں نے اپنی غیر معمولی ذہانت اور قوتِ ایمانی سے یہ واضح طور پر جان لیا تھا کہ مسلمان اور ہندو دو الگ قومیں ہیں اور اپنے سیاسی فکر و عمل کی بنیاد انہوں نے اسی حقیقت پر قائم کی تھی۔ مگر سرسید کی وفات (۱۸۹۸ء) کے بعد متعدد ایسے سیاسی واقعات رونما ہوئے اور برصغیر میں انگریزوں اور اہل ہند کے باہمی تعلقات نے کمی ایسے پٹے کھائے تھے کہ ان کے باعث ایک قومی نظریہ ملک میں بہت مقبول ہونے لگا تھا اور مسلمانوں کے بعض بہترین دماغوں نے انڈین نیشنل کانگریس میں شامل ہو کر اسلام کے تصور قومیت کو دھندلا دیا تھا چنانچہ اس صدی کے اوائل میں اقبال پہلے شخص تھے جنہوں نے صراحت، بڑے ذوق اور نہایت بصیرت کے ساتھ اس حقیقت کو دوست و دشمن کے سامنے واضح بیان کیا کہ "ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن، نہ اشتراکِ اغراض اقتصادی، بلکہ ہم لوگ اُس برادری میں جو جنابِ رسالتِ نبیؐ نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم کو ترکہ میں ملی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں۔" ۴

اس حصہ مضمون کو اقبال نے ان لاثانی جملوں پر ختم کیا ہے :

"اسلام کی حقیقت ہمارے لیے یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے، بلکہ اس سے بہت بڑھ کر ہے۔ اسلام میں قومیت کا مفہوم خصوصیت کے ساتھ چھپا ہوا ہے اور ہماری قومی زندگی کا

نظر اس وقت تک ہمارے ذہن میں نہیں آسکتا جب تک کہ ہم اصول اسلام سے پوری طرح باخبر نہ ہوں بالفاظ دیگر اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھریا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں جو نسبت انگلستان کو انگریزوں سے اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے، وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے جہاں اسلامی اصول یا ہماری مقدس روایات کی اصطلاح میں خدا کی رسی ہمارے ہاتھ سے چھوٹی ہماری جماعت کا شیرازہ بکرا۔

مضمون کے دوسرے حصے میں اقبال نے اسلامی تہذیب کی یک رنگی و ہمگیری سے خیال آفریں بحث کی ہے اور قیصر سے حصے میں ایک ایسے اسلوب سیرت اور نمونہ کردار کی نشان دہی کی ہے جو ہمارے عہد کی ضرورتوں کو پورا کرتا ہو، لیکن ہمارے خیال میں اقبال نے تیمور، جہانگیر اور اورنگ زیب عالمگیر کے کرداروں سے جو بحث کی ہے وہ اتنی اہم نہیں جتنا ان کا یہ مرکزی خیال کہ "اگر ہمارا مقصد یہ ہو کہ ہماری قومی بستی کا سلسلہ ٹوٹنے میں نہ آئے تو ہمیں ایک ایسا اسلوب سیرت تیار کرنا چاہیے جو اپنی خصوصیات مختلفہ سے کسی صورت میں علیحدگی نہ اختیار کرے۔ اور ختم ماضی و دیر ماکہ کے زریں اصول کو پیش نظر رکھ کر دوسرے اسالیب کی خوبیوں کو اخذ کرتے ہوئے ان تمام عناصر کی آمیزش سے اپنے وجود کو کمال احتیاط کے ساتھ پاک کر دے جو اس کی روایات مسلمہ اور قدانین مضبوط کے منافی ہوں۔

اسلامی سیرت کے مطلوبہ اسلوب کے بعد اقبال نے جدید تعلیم کے اثرات اور اس میدان میں ہماری قومی ضرورتوں کا جو جائزہ لیا ہے وہ اس قابل ہے کہ پاکستان میں تعلیم کے "ماہرین" اس پر خوب غور کریں اور حکام کے لیے قیمتی پالیسی بناتے وقت ان خیالات کو اپنا رہبر بنائیں۔ ۱۹۱۰ء کے لگ بھگ برصغیر کے مسلمانوں کا ایک بڑا مسئلہ اور ایک بڑی آندہ یہ تھی کہ وہ اپنی ایک ایک یونیورسٹی قائم کریں۔ "ایک نیا مثالی دارالعلم جس کی منہ نشیں اسلامی تہذیب ہر ادارے میں قدیم و

جدید کی آمیزش عجب دل کش انداز میں ہوئی ہو۔“ اب خدا کے فضل و کرم سے ہمارے پاس مہرجن بھر سے زیادہ یونیورسٹیاں ہیں اور اتنی ہی تعداد میں ہم مزید یونیورسٹیاں عنقریب تعمیر کرنے والے ہیں، لیکن جو ضروری اور بنیادی باتیں ”مقصود تعلیم“ کے اعتبار سے اقبال نے بیان کی ہیں، آج بھی ہمیں ان کی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی اب سے نصف صدی پہلے تھی۔

مضمون کے آخری میں اقبال نے ہمارے اقتصادی احوال کا جائزہ لیا ہے، ہمیشہ کی طرح یہاں بھی اقبال حقیقت پسند، دردمند اور پُر زور ہیں عوام کی غربت کا ایسا نقشہ کھینچا ہے کہ شاید ہی کسی اہل قلم نے ایسی مصوری کی ہو، اور پھر قومی رہنماؤں اور کارکنوں کی توجہ اس طرف مبذول کی ہے کہ قوم کی بہترین خدمت یہ ہے کہ عوام کی اقتصادی حالت کو سدھارا جائے جو انہوں کو تجارت اور صنعت کی طرف مائل کیا جائے اور صنعتی تعلیم کو اتنا ہی اہم سمجھا جائے جتنا کہ اعلیٰ اور لبرل تعلیم کو۔ الغرض اس مضمون میں مذہب، سیاست، تہذیب، تعلیم اور معاشیات کے بارے میں تینتیس برس کے ڈاکٹر شیخ محمد اقبال نے ایسے پختہ اور ایمان افروز انکار کا اظہار کیا ہے اور ان افکار کا ہمارے قومی فکر و کردار پر بعد میں ایسا گہرا اثر ہوا ہے کہ مجموعی حیثیت سے ہم ”ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر“ کو پاکستان کا پہلا معنی فیسٹو (قراردے سکتے ہیں۔

۳۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے ولایت سے واپسی (۱۹۰۸) پر اقبال کا ذہن جہاں وطنیت، مغربی تہذیب اور اسلام کے بارے میں صاف تھا وہاں برصغیر کی سیاسی صورت حالات کے متعلق بھی ان کی سوچ ایک واضح سمت اختیار کر چکی تھی۔ چنانچہ جلد ہی انہوں نے اپنی تمام صلاحیتوں کو اس مقصد کے لیے وقف کر دیا کہ مسلمانوں کو اسلام کے نام پر متحد کیا جائے اور ان میں اسلام کا سچا فہم اور حقیقی لگن بیدار کی جائے تاکہ وہ باشعور اور مسلح ہو کر اس جنگ کے لیے تیار ہو سکیں جو اقبال کے نزدیک سیاست کے میدان میں برصغیر کے مسلمانوں کو اپنی ہمسایہ قوم سے ناگزیر طور پر لڑنا تھی۔

اس غرض سے ایک طرف تو انہوں نے "ملتِ بیفنا پر ایک عمرانی نظر" جیسا مضمون اور "شکوہ" "جوابِ شکوہ" اور شمع اور شاعر" جیسی اسلامیت انگیز نظمیں اردو میں لکھیں اور دوسری طرف ایک عظیم منصوبے کے تحت فارسی نظم میں اُن انکار و خیالات کو پیش کرنے کا بیڑا اٹھایا جو اسلام کی سچی تعلیم اور مسلمانوں کی دوبارہ سر بلندی کے متعلق ان کے ذہن میں کچھ عرصے سے پردہ نش پارسے تھے چنانچہ اس منصوبے کا پہلا حصہ ۱۹۱۵ء میں "اسرارِ خودی" کی صورت میں سامنے آیا۔ اس کتاب کا جہاں بے شمار لوگوں نے خیر مقدم کیا اور اربابِ فکر و نظر نے اس پر اچھے اچھے تبصرے شائع کیے وہاں کچھ لوگوں نے اس سے شدید اختلاف کیا اور یوں کہنا چاہیے کہ اقبال کے خلاف ایک مہم کا آغاز کر دیا گیا۔ اس مہم کی رہنمائی حادثاتِ زمانہ سے خواجہ حسن نظامی مرحوم نے کی جو اقبال کے عزیز دوستوں میں سے تھے اور برصغیر کے ایک نامور ادیب، صحافی اور سجادہ نشین تھے۔

"اسرارِ خودی" میں ادب اور تصوف کے بارے میں اپنا موقف بیان کرتے ہوئے اقبال نے حافظ کی شاعری اور افلاطون کے فلسفے پر خاص طور سے نکتہ چینی کی تھی اور ان کے اندازِ فکر و فن کو مسلمانوں کے لیے، بالخصوص ان کے ذوقِ عمل کے لیے تباہ کن قرار دیتے ہوئے ان کی نئی نسل کو زہریلے اثرات سے خبردار کیا تھا اور جب اقبال نے دیکھا کہ کچھ لوگوں نے ان کے نقطہ نظر کو صحیح طور سے نہیں سمجھا اور غلط فہمیوں کا شکار ہو گئے ہیں تو اپنے موقف کی وضاحت اور معترضین کے جواب میں ان کو کچھ مضامین لکھنا پڑے۔ اس سلسلے کے کچھ پہلو تو تلخ اور ناگوار بھی تھے لیکن اس کا بالآخر نتیجہ خوشگوار ثابت ہوا کیونکہ اس کی بدولت ہمارے سرمایہ ادب میں اقبال کے تین چار مضامین کا اضافہ ہو گیا جو بصورتِ دیگر شاید کبھی نہ لکھے جاتے۔

اس سلسلے کا پہلا مضمون "اسرارِ خودی اور تصوف" ہے جو ۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء کے "دکیل" (امر تسر)

میں شائع ہوا تھا۔ اس میں حافظ کی شاعری اور مسئلہ وحدت الوجود یونانی اثرات کے ذریعے اسلامی

فکر و ادب میں داخل ہوا اور دیکھتے ہی دیکھتے بے شمار صوفیہ نے اس کو عقیدے کے طور پر اختیار کر لیا حالانکہ یہ روح اسلام کے منافی ہے۔ اور مسلمانوں کی قوت عمل کو اس سے ایسا ناقابلِ تلافی نقصان پہنچا ہے کہ شاید ہلا کو خاں کے ہاتھوں بھی اتنا نقصان مسلمانوں اور ان کی تہذیب کو نہ پہنچا ہو گا۔ اس ضمن میں بعض فارسی شعرا کے علاوہ اقبال نے ایک پنجابی شاعر وحید خاں کا ذکر بھی کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ وحید خاں کی مثال سے اقبال کا موقف بہت واضح ہو جاتا ہے اور ان کی بات ہر کسی کی سمجھ میں آ جاتی ہے۔

حافظ کے متعلق اپنے بیان میں اقبال نے اس بات پر زور دیا ہے کہ ہمیں ان کی شاعری کا تنقیدی جائزہ لیتے وقت اپنے آپ کو اس عقیدت سے الگ رکھنا چاہیے جو صوفیانہ مشاغل کے باعث بعض لوگوں کو حافظ کی ذات سے پیدا ہو جاتی ہے۔ ”اسرار خودی“ کے متعلق اشارے مقصود ادبی تنقید تھی، حافظ کی ذات کو زیر بحث لانا ہرگز مطلوب نہ تھا۔ اقبال حافظ کی شاعرانہ عظمت کے منکر نہ تھے مگر اس کی شاعری نے جو کم ہمتی، پست اخلاقی اور یوں کہیے کہ ایک طرح کی توہم پرستی کو مسلمان معاشرے میں جنم دیا ہے، اقبال اس کے شدید مخالف تھے۔ اس بحث کے ضمن میں ایک جگہ اقبال نے اپنے نقطہ نظر کی مندرجہ ذیل لازوال الفاظ میں وضاحت کی ہے۔

”شاعرانہ اعتبار سے میں حافظ کو نہایت بلند پایہ سمجھتا ہوں، جہاں تک فن کا تعلق ہے۔۔۔ جو مقصد اور شعرا پر سی غزل میں بھی حاصل نہیں کر سکتے خواجہ حافظ اسے ایک لفظ میں حاصل کرتے ہیں اس واسطے کہ وہ انسانی قلب کے راز کو پورے طور پر سمجھتے ہیں لیکن فردی اور ملی اعتبار سے کسی شاعر کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لیے کوئی معیار مونا چاہیے میرے نزدیک وہ معیار یہ ہے کہ اگر کسی شاعر کے اشعار اغراض زندگی میں مدد ہیں تو وہ

شاعر اچھا ہے اور اگر اس کے اشعار زندگی کے منافی ہیں یا زندگی کی قوت کو کمزور اور پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر خصوصاً قومی اعتبار سے مضرت رساں ہے۔“

دوسرا مضمون جو خواجہ حسن نظامی کے چند اعتراضات کے جواب میں لکھا گیا تھا، یہاں اس لیے قابل ذکر ہے کہ اس سے ”اسلام اور تصوف“ کے سوال پر مزید روشنی پڑتی ہے۔ اور بے عملی اور دنیا سے کنارہ کشی (رہبانیت) کے خلاف اقبال اور اسلام کا موقف واضح تر ہوتا ہے۔ اس مضمون سے ضمناً ہم کو یہ جاننے کا موقع بھی ملتا ہے کہ اقبال کے خلاف اٹھائے گئے اعتراضات کا حدود اربعہ کیا تھا اور معترضوں کے جواب میں اقبال کس بُر و باری اور عالمانہ وقار کا ثبوت دیا کرتے تھے۔

تیسرا مضمون بھی دراصل ”اسرار“ کے بعض مقررین کے جواب میں تحریر کیا گیا تھا۔ مگر یہ مقررین انگلستان کے تھے اور یہ مضمون نامور پروفیسر ٹیکسن کے نام بطور خط کے بھیجا گیا تھا جنہوں نے ۱۹۲۰ء میں ”اسرار خودی“ کا انگریزی نظم میں ترجمہ کر کے یورپ میں اس کی اشاعت کا بیڑا اٹھایا تھا۔ ایک انگریز مبصرہ نگار نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ اقبال کا ”انسان کامل“ جرمن فلسفی نطشے کے فوق البشر

ستمبر ۱۹۰۰ء کے ”انڈین انٹی کیوری“ (بمبئی) میں اس وقت چھپا تھا جب بقول اقبال وہ نطشے کے افکار سے محض ناواقف تھے۔ اس مضمون سے جواب سید عبدالواحد کی مرتبہ

میں شامل ہے بخوبی پتہ چلتا ہے کہ یہ تصور خالص اسلامی ہے اور اقبال نے اگر کسی سے استفادہ کیا ہے تو مسلمان حکما اور بالخصوص عبدالکریم جیلی سے۔ ایک اور تبصرہ نگار سٹرنڈکنسن نے اقبال کی قوت پسندی اور نظریہ سخت کوشی کو جنگ پسندی اور قوت پرستی سے تعبیر کیا تھا۔ اقبال اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے

ہیں کہ وہ مادی قوت کے نہیں بلکہ اخلاقی اور روحانی قوت کے قائل ہیں اور ان تمام جنگوں کو
مردود سمجھتے ہیں جن کا مقصد محض کشور کشائی اور ملک گیری ہو اس ضمن میں اقبال نے "تصادم" کے
سیاسی اور اخلاقی پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے اور انسانی انا کی بقا کے سوال سے مختصر مگر دلچسپ اور
خیال انگیز بحث کی ہے مٹڈکنسن نے ایک اور اعتراض اقبال پر یہ کیا تھا کہ ان کا فلسفہ اگرچہ عالمگیر
اور دلکش ہے لیکن جہاں تک اس کے اطلاق اور براہ راست مخاطبت کا تعلق ہے وہ محدود ہے۔
اور اس کا بیشتر ہرکار مسلمانوں سے ہے۔ اس اعتراض کے جواب سے متعلق حصہ ہجرت کا سب سے
قیمتی حصہ ہے۔ یہاں اقبال نے اسلام کے انسانی موقف یعنی اس کے تصور اجتماعیت کی حقیقت کو
بڑی خوبصورتی سے بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر کوئی دانشور رنگ و نسل اور جغرافیائی حدود کے
غیر انسانی قیود سے اپنے آپ کو آزاد کر لے اور ان افکار کو عملی صورت میں دیکھنے کا آرزو مند بھی ہو
تو اس کے لیے ناممکن ہے کہ وہ اسلامی معاشرے جیسی وسیع ترین بنیادوں پر قائم ہونے والی سوسائٹی
سے قطع نظر کرے۔ ان کا اصرار ہے کہ مسلمانوں سے ان کی دلچسپی جذباتی یا اس وجہ سے نہیں کہ انہوں
نے اتفاق سے اس معاشرے میں جنم لیا، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ جن اعلیٰ ترین اخلاقی اور انسانی مقاصد
کو وہ عوایز رکھتے ہیں، ان کی بہترین نگہداشت اور ترقی اسلامی معاشرے ہی کی بدولت ممکن ہے۔
۳۔ خطبہ الہ آباد (۱۹۳۰ء) کے ساتھ ہم اقبال کی زندگی اور تحریکات کے ایک نئے اور
نہایت نتیجہ خیز دور میں داخل ہوتے ہیں جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے ۱۹۰۸ء میں انگلستان سے واپس کے
بعد ان کی تمام تر توجہ مسلمانوں کو اسلام کی طرف بلائے اور ان میں ایک جداگانہ قومی شعور بیدار
کرنے پر صرف ہونے لگی تھی۔ جنگ عالمگیر اول اور بالخصوص جلیانوالہ باغ امرتسر کے سانحے (۱۹۱۹ء)
کے بعد سے برصغیر کی سیاسی زندگی بڑی ہنگامہ خیز اور پرکشش ہوتی جا رہی تھی اور مسلمانوں کے قریب

قریب سب ہی رہنما جن میں مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی، مسٹر محمد علی جناح (جو ابھی قائد اعظم نہ ہوئے تھے)، ابوالکلام آزاد، ڈاکٹر انصاری شامل تھے، گاندھی اور موتی لال نہرو وغیرہ کیساتھ مل کر سیاسی سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لے رہے تھے، مگر اقبال عملاً ان سرگرمیوں سے الگ رہے۔ میرے خیال میں بعض ذاتی اور نجی وجوہ کے علاوہ ایک بڑی وجہ اس ”کنارہ کشی“ کی یہ تھی کہ اقبال ۱۹۰۸ کے بعد سے برصغیر میں مسلمانوں کا (ہندوؤں سے) الگ مستقبل دیکھنے کے آرزو مند اور عادی ہو چکے تھے لہذا یہ تمام سیاسی ہنگامہ آرائی جو ہندو مسلم اتحاد کے خالی نغول نعروں سے تشکیل پائی تھی ان کے لیے کوئی دلچسپی نہ رکھتی تھی تاہم ۱۹۲۶ میں مہاجراب کے اصرار پر پنجاب یونیورسٹی اسمبلی کی رکنیت کے لیے کھڑے ہوئے اور انتخاب جیت کر گویا انہوں نے عملی سیاست کی طرٹ پہلا قدم اٹھایا اس کے باوجود ملک کی سیاست میں عملاً وہ کم شریک ہوئے لیکن سیاسی مسائل میں ان کی بالغ نظری اور بصیرت کی شہرت رفتہ رفتہ بڑھ رہی تھی حتیٰ کہ جب ۱۹۳۰ میں ہندوستان کے پیچیدہ سیاسی اور فرقہ دارانہ مسائل کا حل تلاش کرنے کے لیے بالآخر حکومت برطانیہ نے لندن میں ایک سلسلہ کانفرنس کا انعقاد کیا تو سر آغا خاں اور مسٹر جناح کے ساتھ اقبال بھی مسلمانان ہند کے ایک ذی اثر رہنما کے طور پر اس میں بلائے گئے اس کے بعد سے اپنی وفات تک عملی سیاست میں ان کی دلچسپی برقرار رہی اور اپنے سیاسی افکار کو عملی صورت دینے اور دلانے کا کوئی موقع انہوں نے ہاتھ سے نہ دیا جائے الا آباد خطبہ ان کے اسی فکر و عمل کا ایک شیریں ثمر ہے۔

اس تاریخی خطبے کی اہمیت ایک تو یہی ہے کہ اس میں اقبال نے صاف صاف لفظوں میں پاکستان کا خیال پیش کیا۔ یہ خیال جس لاثانی اسلوب اور جس جذبے اور یقین کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، آپ اسے پاکستان کا مطالبہ اور پیشین گوئی بھی قرار دے سکتے ہیں۔ اصل

“I would like to see the Panjab, North-West Frontier Province, Sind and Baluchistan amalgamated into a single State. Selfgovernment within the British Empire or without the British Empire, the formation of a Consolidated North-West Indian Muslim State appears to me to be the final destiny of the Muslims, at least of North-West India. . . .”

امیری خواہش ہے کہ پنجاب، صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک ریاست میں ملا دیا جائے خواہ یہ ریاست سلطنت برطانیہ کے اندر حکومت خود اختیاری حاصل کرے یا اس سے باہر۔ مجھے تو اب نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو بالآخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنا پڑے گی۔

لیکن اس تاریخی دستاویز کے ساتھ بڑی نا انصافی ہوگی اگر ہم اس کی پاکستان کے بارے میں پیشین گوئی کو تو یاد رکھیں لیکن اس کے دوسرے مطالب و مشمولات سے انہماق برتیں۔ اس تحریر کے درمیانی حصوں میں اقبال نے اس دور کی ہندوستانی سیاست کا منظر و پس منظر جس قابلیت سے بیان کیا اور آئینی مسائل کے بارے میں مسلمانوں کے نقطہ نظر کو جس مدلل اور مؤثر انداز میں پیش کیا وہ تاریخی اہمیت کا حامل ہے اور ہمارے آئندہ تاریخ دان اس لحاظ سے اس خطبے کو کبھی نظر انداز نہیں کر سکتے، لیکن شاید اس سے بڑھ کر اہمیت اقبال کے ان بیانات

کی ہے جو اسلام اور اس کے موقف و منہاج کے مطلق الہامی سے انداز میں یہاں جگہ جگہ ملتے ہیں اقبال کے بارے میں عالم اسلام کی یہ متفقہ رائے ہے کہ اس دور میں ان سے بڑا مفکر اسلام کوئی اور نہ تھا۔ اس واقعہ کی تصدیق اس خطبے سے آسانی ہو سکتی ہے۔ قارئین کی توجہ کے لیے ایک دو اقتباس یہاں درج کیے جاتے ہیں تاکہ اندازہ ہو سکے کہ اسلامی حقائق کے میدان میں اقبال نظرو بصیرت کے کس بلند مقام پر کھڑے تھے۔

”... آپ نے آل انڈیا مسلم لیگ کی صدارت کے لیے ایک ایسے شخص کو منتخب کیا ہے جو اس امر سے مایوس نہیں ہوا ہے کہ اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو ذہن انسانی کو نسل و وطن کی قید سے آزاد کر سکتی ہے، جس کا عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست دونوں کی زندگی میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اور جسے یقین ہے کہ اسلام کی تقدیر خود اس کے ہاتھ میں ہے اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جاسکتا ہے۔“

”اس تجویز کو سن کر نہ انگریزوں کو پریشان ہونا چاہیے نہ ہندوؤں کو۔ ہندوستان دنیا میں سب سے بڑا اسلامی ملک ہے اور اگر ہم چاہتے ہیں کہ اس ملک میں اسلام بحیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ رہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقہ میں اپنی اکثریت قائم کر سکے“

”میں صرف ہندوستان اور اسلام کی فلاح و بہبود کے خیال سے ایک منظم اسلامی ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس سے ہندوستان کے اندر توازن قوت کی بدلتا امن و امان قائم ہو جائے گا اور اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اس پر قائم ہیں اس جمود کو توڑ ڈالے جو اس کی تہذیب و تمدن، شریعت و تعلیم پر صدیوں سے طاری ہے اس سے نہ صرف ان کے صحیح معانی کی تجدید ہو سکے گی بلکہ وہ رہائہ حال کی روح سے بھی قریب تر ہوں گے۔۔۔۔۔“

۵۔ مسلم کانفرنس کا خطبہ صدارت (مارچ ۱۹۳۱ء) الہ آباد کے خطبہ مسلم لیگ کے تقریباً سو سال بعد لکھا گیا تھا اور مطالب و اسلوب کے لحاظ سے اس کو اپنے پیشرو کی بازتکھیل سمجھا جاسکتا ہے، سیاسی حالات کا تجزیہ، مسلمانوں کے جذبات و موقف کی ترجمانی اور سلامیت کا جوش و خروش جیسا خطبہ الہ آباد میں تھا، وہی رنگ و آہنگ اس میں بھی قائم ہے بڑی خوبی اور یک گونہ تفصیل کے ساتھ اس کے ابتدائی حصوں میں اقبال نے لندن کانفرنس کی کارگزاریوں کا جائزہ لیا اور بتایا کہ کن کن عوامل کے باعث وہ کانفرنس ناکام ہوئی اور فرقہ وارانہ مسئلے کا کوئی مناسب حل تلاش نہ کیا جاسکا۔ یہاں برطانوی حکومت کے طرز عمل پر اقبال نے بے باک نکتہ چینی کی ہے اور گاندھی اور دیگر ہندو رسما کے طرز فکر اور طریق کار کو بے نقاب کیا ہے اور اس کانفرنس کی ناکامی سے مسلمانان ہند جس پیچیدہ صورت حال سے دوچار تھے اس کے بنیادی پہلوؤں پر تدبیر اور بصیرت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ پھر ان مسائل کو لیا ہے جو کل ہند سطح سے الگ صوبہ سرحد اور کشمیر میں ہمیں درپیش تھے۔ صوبہ سرحد کے لیے آئینی اصلاحات کو حاصل کرنا اور اسے ایک پورے صوبے کی حیثیت دلوانا اس وقت مسلمانوں کی سیاست کا ایک اہم مطالبہ تھا اس خطبے میں جو پیرا گراف اقبال نے اس سوال پر لکھے ہیں وہ غور سے پڑھنے کے قابل ہیں کشمیر والا حصہ پڑھ کر ہمیں یقین ہے، بشیر قارئین کو حیرت ہوگی کہ ۱۹۳۲ء میں لکھے ہوئے اقبال کے یہ الفاظ آج کی صورت حال کو بھی ویسے ہی صداقت کے ساتھ بیان کرتے ہیں جیسے چونتیس ہفتیس برس پہلے کرتے تھے۔

”ایسی قوم کا دفعہ جاگ اٹھنا جس میں شعلہ خودی بجھ چکا ہو، غم اور مصائب کے باوجود ان لوگوں کے لیے مسرت کی بات ہے جو ایشیائی قوموں کی اندرونی کشمکش سے واقف ہیں۔ کشمیر کی تحریک انصاف پر مبنی ہے اور مجھے کوئی شبہ نہیں کہ ایک ذہین اور صانع قوم میں اپنی شخصیت کا احساس نہ محض ریاست بلکہ تمام ہندوستان کے لیے طاقت کا باعث ہوگا۔ البتہ جس چیز کا سب سے زیادہ

رنج ہے، وہ ہندوستان کی فرقہ وارانہ محاصرت ہے جس کی وجہ سے ہندوستان کے مسلمانوں کی اپنے کشمیری بھائیوں سے فطری ہمدردی کا رد عمل یہ ہوا کہ ہندو ایک ظالم نظام کو بچانے کی کوشش کر رہے ہیں جس کا نتیجہ جبر و تشدد اور بد نظمی کے سوا کچھ اور نہیں ہو گا۔

اسلامی حقائق کا گہرا ادراک اور اسلام کے مستقبل کے بارے میں اقبال کی عمیق فکر مندی اس خطبے کے لفظ لفظ سے عیاں ہے اور ایسے کتنے ہی پیرا گراف اس ضمن میں اقبال کے حقیقت بیان اور جادو نگار قلم سے ایسے نکلے ہیں کہ ان کی مثال جدید و قدیم اسلامی روپیچر میں ذرا مشکل ہی سے ملے گی خطبے کے دوسرے ہی پیرا گراف کی ابتدائی سطروں میں اقبال نے مذہب، سیاست اور انسانیت کے باہمی رشتے کو ان لازوال الفاظ میں بیان کیا :

”سیاسیات کی جڑ انسان کی روحانی زندگی میں ہوتی ہے میرا عقیدہ ہے کہ اسلام ذاتی رائے کا معاملہ نہیں ہے بلکہ وہ ایک سوسائٹی ہے یا پھر سوک چرچ

ہے۔ سیاسیات میں میری دلچسپی دراصل اس وجہ سے ہے کہ آج کل ہندوستان کے اندر سیاسی تقاضے جو صورت اختیار کر رہے ہیں وہ آگے چل کر اسلام کی بنیادی ہیئت اور مزاج پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ میں یورپ کی وطنیت کا مخالف ہوں؛ اس لیے نہیں کہ اگر ایسے ہندوستان میں نشوونما کا موقع ملے تو مسلمانوں کو مادی نژاد کم چال ہوں گے میری مخالفت تو اس بنا پر ہے کہ میں اس کے اندر ملحدانہ مادہ پرستی کے بیج دیکھتا ہوں جو دیر سے نزدیک انسانیت کے لیے عظیم ترین خطرہ ہے۔ حب الوطنی بالکل طبعی صفت ہے اور انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کے لیے پوری جگہ سب سے کمین اصل اہمیت اس کے ايمان اس کی تہذیب اور اس کی روایات کو حاصل ہے اور میری نظر میں یہی اقدار اس قابل ہیں کہ انسان ان کے لیے زندہ رہے اور ان کے لیے مرے، نہ زمین کے اس ٹکڑے کے لیے جس سے اس کی روح کو کچھ عارضی ربط پیدا ہو گیا ہے :

ایک اور جگہ جدید زمانے میں اسلامی تعلیمات کی ضرورت و اہمیت کو ایسے مؤثر اور خوبصورت پیرائے میں بیان کیا ہے جو صرف اقبال کر سکتے تھے۔ آج یہ طرز بیان اور یہ ذوق یقین کس کو نصیب ہے؟ کانفرنس کے شرکا کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”جس مذہب کی آپ نمائندگی کرتے ہیں، وہ فرد کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے تاکہ وہ اپنا سب کچھ خدا اور انسان کی خدمت میں دے ڈالے اس کے امکانات ابھی ختم نہیں ہوئے ہیں وہ اب بھی ایک ایسی نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے جہاں انسان کا معاشرتی درجہ اس کی ذات رنگ یا اس کے کمائے ہوئے منافع کی مقدار سے نہیں بلکہ اس زندگی سے معین کیا جاتا ہو، جسے وہ بسر کرتا ہے۔ جہاں غربا مال داروں پر ٹیکس عائد کرتے ہوں، جہاں انسانی سوسائٹی محدود کی مساوات پر نہیں بلکہ رعوں کی مساوات پر قائم ہوتی ہو جہاں ایک اچھوت بادشاہ کی بیٹی سے شادی کر سکتا ہو، جہاں نجی ملکیت ایک امانت ہو اور جہاں سرمایہ جمع کرنے کی اس طرح سے اجازت نہ دی جاتی ہو کہ وہ اصلی دولت پیدا کرنے والے پر غلبہ حاصل کر لے۔“

اور اگر اسلامی حقائق کے ادراک میں اقبال کا فہم غیر معمولی تھا تو ان محرکات و عوامل پر بھی ان کی نظر گہری تھی جو اسلامی تعلیمات کے عملی صورت میں ظاہر ہونے کی راہ میں رکاوٹ بنے ہوئے تھے اور بنے ہوئے ہیں۔ چنانچہ اوپر کی سطروں کے بعد ہمیں خبردار کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

”مگر آپ کے مذہب کا یہ اعلیٰ تخیل مولویوں اور فقہ پرستوں کی دنیاوی خیالی آرائیوں سے رہائی کا طالب ہے روحانی طور پر ہم ایسے خیالات اور جذبات کے قید خانے میں زندگی بسر کر رہے ہیں جنہیں ہم نے صدیوں کے دوران میں اپنے گرد اپنے ہی ہاتھوں سے بن لیا ہے، اور اس بات کے کہنے کی ضرورت ہے (اگرچہ یہ بات بوڑھی نسل کے لیے باعث شرم

ہے) کہ ہم نوجوان نسل کو اقتصادی، سیاسی اور نیز مذہبی خطرناک مواقع کے لیے جو موجودہ دور اپنے ہمراہ لا رہا ہے مسلح کرنے سے قاصر رہے ہیں۔

خطبے کے آخری حصے میں ملت کی تعمیر نو کے لیے جو بیش قیمت اتحاد پیش کی گئی ہیں وہ نہ صرف اقبال کے ذہن اور ان کی دروہندی کو ہم پر واضح کرتی ہیں اور ان کے تعمیری انداز فکر کی روشن دلیل ہیں بلکہ آزادی اور وسائل کے اس دور میں بھی صحیح سمت میں ہماری رہنمائی کر سکتی ہیں اپنے عوام کی حالت کو بہتر بنانے، اپنے اندر جھانکنے اور غیروں پر تکیہ کیے بغیر سر مل بند ہونے کی جو تعلیم اس حصے میں دی گئی ہے وہ آج بھی اتنی ہی غور طلب اور لائق عمل ہے جتنی کل تھی۔

۶۔ جس مضمون کا ہم اب ذکر کرنے والے ہیں اگرچہ ایک سیمپلہ مذہبی سوال پر روشنی ڈالنے کی غرض سے لکھا گیا تھا، لیکن جیسا کہ اقبال کا (اور اس اعتبار سے شاید ہر بڑے مفکر اور دانشور کا) انداز رہا ہے کہ جب وہ کسی اہم مذہبی، سیاسی یا فلسفیانہ مسئلے پر اظہار خیال کرنے اور اس کی گہمیاں سلجھانے لگتے ہیں تو پھر اپنے علم و نظر کے مطابق اس سوال کے پس منظر و پیش منظر کو اس طرح واضح کرتے ہیں اور اس سے متعلق باریک سے باریک بحثیں اور مشکل سے مشکل بحث کو اپنی تحریر کے بہاؤ میں اس طرح سمیٹ لیتے ہیں کہ ان کا مضمون محض سوال کی حد تک اہم نہیں رہتا بلکہ اس کی اہمیت اور افادیت کی سرحدیں اس سوال کی حدود سے نکل کر مشرق و مغرب اور ماضی، حال اور مستقبل تک پھیل جاتی ہیں۔

ہدایوں کہ ایک مرحلہ پر (۱۹۳۴ء) اقبال کے لیے یہ ناگزیر ہو گیا کہ وہ قادیانی عقائد کے مذہبی و سیاسی نتائج و اثرات پر ایک حتمی بیان جاری کریں ہاؤز جمہور مسلمانوں کے احساسات کو نہ صرف ملک کی غیر مسلم سیاسی جماعتوں بلکہ ایران حکومت تک پہنچائیں چنانچہ ایک مختصر مگر واضح مضمون

کے ذریعے اقبال نے یہ فرض انجام دیا اس مضمون کو دیگر افراد اور جاعتوں نے کس رنگ میں دیا اس کا تذکرہ یہاں ضروری نہیں، لیکن پیڈٹ جو اہر لال نہرو نے اس سے پیدا ہونے والے سوالات پر کلکتے کے مشہور رسالے "ماڈرن ریویو" میں ایک چھوٹے بعد دیگرے تین مضامین شائع کیے؟ پیڈٹ نہرو کے وہ مضامین بھی اب اپنی اہمیت کھو چکے ہیں لیکن ان مضامین کے جواب میں علامہ اقبال نے جو مفصل اور جامع مضمون سپر و قلم کیا، حقیقت یہ ہے کہ اس کی اہمیت ہمارے لیے ہمیشہ بانی رہے گی، نہ صرف اس لیے کہ اس میں جگہ جگہ انمول اور نامور افکار کا اظہار ہوا ہے بلکہ یہ مضمون اس بات کا نمونہ ہے کہ اہم قومی مسائل ہیں دوستوں اور دشمنوں کے معاملات کا جواب کس وقت نظر، ذمہ داری اور عرق ریزی سے دینا چاہیے اور علمی بحث و نظر کی کون سی سطح پیش نظر رکھنی چاہیے۔

نہرو کے "برہمنی اور نفسیاتی پس منظر" کے بعض نہایت اہم، مطبعت اور عام فہم سے آگاہ پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کے بعد اقبال نے بڑے سادہ اور واضح نقطوں میں ختم نہرو کے تلافی مفہوم کو بیان کیا ہے:

دشتم نہرو کے تصور کی تہذیبی قدر قیمت کی توہم میں نے کسی اور جگہ گہری سہارا کے "سنی بانگ" میں ہیں۔ محمد مصطفیٰ کے بعد جنہوں نے اپنے پیروؤں کو ایسا قانون عطا کر کے جو غیر انسان کی تہذیبوں سے نہ پرہیز کرتا تھا، نہ ہی کسی کو مسخرہ دکھایا کہ کسی اور انسانی تہذیب کے آگے رجحانی حیثیت سے نہ نیارٹھم نہ کیا جائے۔ دیوانی نقطہ نظر سے اس نظریہ کو یوں بیان کر سکتے ہیں کہ وہ اجتماعی اور سیاسی تنظیم ہے اسلام کہتے ہیں مکمل اور ابدی ہے محمد مصطفیٰ کے بعد کسی ایسے الہام کا امکان ہی نہیں ہے جس سے انکار کفر کو تسلیم ہو جو شخص ایسے الہام کا دعویٰ کرتا ہے وہ اسلام سے غداری کرتا ہے۔

اس دلچسپ، مکتہ آفریں اور ایمان افروز بحث کے بعد اقبال نے تجدید و احیا کی اُن تحریکوں کا ذکر کیا ہے جو انیسویں صدی کے ادائل نے اسلامی دنیا میں اُبھریں اور تباہ ہے کہ اصلاح و بیداری کی ان کوششوں نے جن کے بیشتر کا خدا سلام کے اندر ہی تلاش کرنے چاہئیں مسلمانوں کے جمود کو توڑا اور ان میں ایک طرف اسلامی تعلیمات کا سچا شعور اور دوسری طرف جدید زمانے سے باخبری پیدا کی اس ضمن میں اقبال نے عبدالوہاب بخاری، جمال الدین افغانی، اور سر سید احمد خاں کی شخصیتوں پر نہایت دقیق اور فکر انگیز تبصرے کیے ہیں مختصراً اقبال کا تجزیہ یہ ہے کہ ہمارے جدید مسلمان تین محاذوں پر جمود اور تلبیس کی طاقتوں کے خلاف نبرد آزما ہوتے وہ محاذ یہ ہیں: (۱) غایت، (۲) تصوف (۳) ملکیت،

غایت، تصوف اور ملکیت کے بارے میں اقبال نے اپنے اشعار میں کئی مقامات پر اظہارِ خیال کیا۔ ”سہاویہ نامہ“ میں ملکیت اور ”اسرارِ خودی“ کے بعد کے علمی معرکوں میں تصوف خصوصیت سے زیرِ بحث رہا، لیکن اس مضمون میں اقبال کی آرا جس استحصار، توازن اور جامعیت کے ساتھ بیان ہوئی ہیں، اس کے مضمون کی قدر و قیمت کو بڑھا دیا ہے، غایت کے متعلق لکھتے ہیں: ”ہم ہمیشہ اسلام کے لیے ایک قوتِ عظیم کا سرچشمہ رہے ہیں لیکن صدیوں کے مروجہ کے ہندوئیس کہہ کر ان بعد ازاں گئے رہنے سے وہ بے حد اہمیت پرست بن گئے اور آزادی، اجتہاد کی مخالفت کرنے لگے۔ تصوف کی مروجہ عورت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا: ”مسلمانوں پر ایک ایسا تصوف مسلط تھا جس نے حقِ کائنات سے آنکھیں بند کر لی تھیں، جس نے اسلام کی قوتِ علمی کو ضیعت کر دیا تھا اور ان کو ہر قسم کے تہذیب میں مبتلا کر رکھا تھا۔ تصوف اپنے اس اعلیٰ مرتبے سے جہاں وہ روحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا تھا اپنے چکرِ حوام کی جہالت اور ذواختلاؤں سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ بن گیا تھا۔“ مضمون کے آخری حصے میں اقبال نے عالمِ اسلام، بالخصوص ترکی

میں اُن تبدیلیوں اور اصلاحات سے بحث کی ہے جو مصطفیٰ کمال کی قیادت میں نافذ کی گئی تھیں اور جن کی بنا پر پنڈت نہرو اسی غلط فہمی یا خوش فہمی میں مبتلا تھے کہ ترک اسلام سے برگشتہ ہو گئے ہیں۔ یہ حصہ مضمون بڑا خیال انگیز اور اقبال کی وسعت نظر اور حقائق بینی کی غیر معمولی صلاحیت کا ثبوت ہے۔ قارئین سے گزارش ہے کہ وہ اس حصہ مضمون کا بہ نظر غائر مطالعہ کریں، بالخصوص اس حصے کا جس میں اقبال مذہب و سیاست کی یک جائی اور علیحدگی اور اسلام اور جدید قومیت کے نازک اور اہم مباحث سے عہدہ برآ ہوتے ہیں۔ بہت سے اور مقامات نظم و نشر کی طرح یہ حصہ مضمون بھی اس امر کی ایک روشن دلیل ہے کہ اس دور میں اسلامی حقائق کا جو فہم اللہ تعالیٰ نے اقبال کو بخشا تھا وہ صدیوں میں کسی مومن کو ازرانی ہوتا ہے۔

۷۔ ”جغرافیائی حدود اور مسلمان“ ۸ اقبال کا آخری نثری مضمون تھا جو ان کی وفات سے محض چند ماہ پہلے لاہور کے ایک اردو روزنامے ”احسان“ میں شائع ہوا۔ یہ مضمون اس امر کی شہادت ہے کہ اقبال نے اسلام، وطنیت اور برصغیر میں مسلمانوں کی سیاست کے بارے میں جو موقف ولایت سے واپسی پر اختیار کیا تھا۔ آخری وقت تک وہ اس کی اشاعت و استحکام میں لگے رہے اور اس پر جب اور جن جانب سے بھی کوئی وار ہوا، اس کا جواب دینے اور اپنے موقف کی سچائی اور حقانیت ثابت کرنے میں کوئی دقیقہ ان سے فرو گذاشت نہ ہوا۔

۱۹۳۷ء کے اواخر یا ۱۹۳۸ء کے اوائل کی بات ہے کہ انڈین نیشنل کانگریس کے ایک ہم نوا مولانا حسین احمد مدنی نے اپنی بعض تقریروں میں اس بات پر زور دیا کہ ”انوام اوطان سے بنتی ہیں“ جدید مغرب زدہ افراد یا پنڈت نہرو جیسے غیر مسلموں کی زبان سے اس قسم کا جملہ شاید اقبال کے لیے باعث حیرت نہ ہوتا لیکن یہ کلمات جب دیوبند جیسے اہم دینی مرکز

سے وابستہ ایک برگزیدہ عالم کے منہ سے نکلے تو اقبال کو حیرت کے علاوہ دُکھ بھی ہوا۔ اس دُکھ اور حیرت کا اظہار پہلے تو اُس لاجواب قطعہ کی صورت میں ہوا جو چھپتے ہی زبان زدِ خلّاق ہو گیا،^۹ لیکن اس کے بعد بھی جب حسین احمد مدنی اپنی بات پراڑے رہے بلکہ ان اشعار میں استعمال شدہ لفظ "ملت" اور "قوم" کے مفروضہ فرق میں الجھ گئے تو اقبال کو ناچار شاعر کا پیرایہ اختیار کرنا پڑا اور اس طرح اس یادگار مضمون کا ہمارے ادبی سرمایے میں اضافہ ہوا۔ اس مضمون میں ایک بار پھر اقبال نے جدید وطنیت کی انسانیت کش اصل کو بے نقاب کیا ہے اور اس کے مقابلے میں اسلام نے نسلِ آدم کو جن انسانی بنیادوں پر متحد ہونے کی عملاً دعوت دی ہے اس کی حقیقت بڑے مؤثر دلائل کے ساتھ بیان کی ہے۔

اس بحث کے دوران بھی اقبال کے قلم سے ایسے ایسے نادر اور حقیقت تر جان جملے نکلے ہیں کہ جی بے اختیار ان کی داد دینے کو چاہتا ہے مسئلہ قومیت میں اسلامی موقف کو بیان کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتے ہیں:

"..... جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے اس کی رُو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں، بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نگاہ کو یکسر بدل کر اُس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔۔۔۔۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام

۹۔ لطیف بیان اور حسن استدلال کا وہ شاہکار یوں ہے :

عجم ہنوز نہ داند رموزِ دین سے در نہ ، ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است چہ بے خیر ز مقامِ محمدِ عربی است
بمصطفیٰ برسان خوشی را کہ دیں ہمہ دست اگر بہ اُدھر سیدی تمام بولہی است ،

ویا کہ دین نہ تو می ہے، نہ نسلی ہے، نہ انفرادی، نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتہً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔ ایسا دستور العمل قوم اور نسل پر بنائیں کیا جاسکتا۔“

مضمون کے درمیانی حصے میں اقبال نے ”ملت“ اور ”قوم“ کی فرضی تفریق پر بہت دلچسپ اور ایمان افروز بحث کی ہے اور مرحوم حسین احمد مدنی اور ان کے ہم خیالوں کی غلط فہمی دور کرنے کے لیے محکم دلائل پیش کیے ہیں۔

مضمون کے آخری دو پیراگراف میں اقبال نے اپنے موقف کو اس قدر واضح و آشکارا نطقوں میں بیان کیا ہے کہ اس سے واضح تر الفاظ کا ملنا دشوار تھا اور جس درد سے ہم گزر رہے تھے اس کا تقاضا تھا کہ ہم میں سے کوئی کلمہ والا اس بات کو ایسے ہی دو ٹوک اور بے باک طریقے سے کہہ دیتا۔

جب سے جدید سیاسی شعور کا برصغیر میں آغاز ہوا تھا، مسلمانوں کا ذہن شعوری یا نیم شعوری طور پر ایک تذبذب اور تضاد کا شکار تھا نہ مذہب اور تضاد اس کش مکش کے باعث پیدا ہوا تھا کہ ملک کی آزادی مقدم ہے یا حاصل ہونے والی آزادی میں مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ۔ ملک کی غلامی کے خلاف اور جدوجہد آزادی کے حق میں ایسا جوش و خروش پایا جاتا تھا کہ بے شمار مسلمان یہ کہتے ہوئے ہچکچاتے تھے کہ وہ آزادی سے پہلے یہ جاننا اور طے کرنا ضروری سمجھتے تھے کہ آنے والی آزادی میں خود ان کی پذیرش کیا ہوگی۔ آزادی کے متوالے مسلمانوں کو یہ اندیشہ رہتا تھا کہ اس سوال کا اٹھانا حریت پسندی اور حب الوطنی کے خلاف نہ سمجھا جائے۔ ادھر گاندھی اور ہندو کی ہندو مسلم اتحاد کے لیے زبانی خدمت (

نے ایک ایسی نضا پیدا کر رکھی تھی کہ یہ جھجک بالکل فطری معلوم ہوتی تھی اس دباؤ کے باوجود جب کوئی حقیقت پسند

اقبال کی عظیم نثر

اور سیاسیات کا شعور رکھنے والا مسلمان ذرا ٹھنڈے دل سے سوچتا تو اس کی سوچ کا فیصلہ اس عام فضا اور عام بہار کے خلاف ہوتا تھا۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے بے جھجک اور بلا خوف، قائم یہ کہا کہ ہمیں ایسی "آزادی" ہرگز ہرگز مطلوب نہیں جس میں ہماری حیثیت غیر یقینی یا بے اثر منداثر ہو۔ یہی حقیقت پسندی، جرأت مندی اور بے باکی اقبال کو بے شمار دوسرے مسلمان رہنماؤں سے جدا کرتی ہے۔ سیاست دانوں سے ممتاز کرتی ہے ذیل کی سطریں کتنا بڑا ثبوت اس امر کا ہیں کہ اقبال کی ذہانت و بصیرت کو فریب دنیا یا ان کی زبان و قلم کو کسی مذبذب میں الجھانا کس قدر ناممکن تھا۔ موضوع بحث کو سمیٹتے ہوئے فرماتے ہیں:

"مسلمان ہونے کی حیثیت سے انگریز کی غلامی کے بند توڑنا اور اس کے اقتدار کا خاتمہ کرنا ہمارا فرض ہے اور اس آزادی سے ہمارا مقصد یہی نہیں کہ ہم آزاد ہو جائیں بلکہ ہمارا اصل مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقتور بن جائے۔ اس لیے مسلمان کسی ایسی حکومت کے قیام میں مددگار نہیں ہو سکتا جس کی بنیادیں انہی اصولوں پر ہوں جن پر انگریزی حکومت قائم ہے ایک باطل کو مٹا کر دوسرے باطل کو قائم کرنا چہ معنی دارد؟"

پھر فرمایا:

"ہم تو یہ جانتے ہیں کہ ہندوستان کلیتہً نہیں تو ایک بڑی حد تک دارالسلام بن جائے لیکن اگر آزادی ہند کا نتیجہ یہ ہو کہ جیسا دارالکفر ہے ویسا ہی رہے یا اس سے بھی بدتر بن جائے تو مسلمان ایسی آزادی وطن پر ہزار مرتبہ لعنت بھیجتا ہے۔ ایسی آزادی کی راہ میں لکھنا، بولنا، روپیہ صرف کرنا، لالٹھیاں کھانا، جیل جانا، گولی کا نشانہ بننا، سب کچھ حرام اور قطعی حرام سمجھتا ہے۔"

الغرض اقبال کے یہ مضامین اپنے افکار کی گونا گونی، صداقت اور گہرائی، اسلوب کی دل کشی، وضاحت اور بے باکی اور اپنی افادیت کے دوام کے باعث ہمارے لیے بڑی

اہمیت کے حامل ہیں۔ ان کے آئینے میں نہ صرف ہمیں اپنے ماضی قریب کی جدوجہد
صاف دکھائی دیتی ہے بلکہ مستقبل کے لیے نشان منزل بھی ملتا ہے :

پاکستان کی تعمیر نو اور اقبال

پاکستان کونسل لاہور نے اب کے یوم اقبال کی تقریب پر جو عنوان گفتگو کیلئے تجویز کیا ہے میں اس کی داد دیتے بغیر نہیں رہ سکتا۔ آج کے حالات میں یہ عنوان دراصل ہماری حقیقت پسندی کا ایک واضح ثبوت ہے۔ اقبال شاعر بھی تھے۔ اقبال فلسفی اور صوفی بھی تھے۔ اقبال بہر اور سیاستدان بھی تھے اور اقبال مشرق بالخصوص عالم اسلام کے ایک عظیم مفکر بھی۔ اقبال کی یہ سب حیثیتیں اپنی اپنی جگہ پرستیم ہیں اور کسی ہوش مند انسان اور دیانت دار مبصر کے لیے ان شعبوں میں ان کی عظمت فکر و نظر سے انکار ممکن نہیں۔ تاہم ان سب حیثیتوں سے الگ اور بالا اقبال کی ایک اور اہم حیثیت بھی ہے جس کی طرف ہم نے کچھ زیادہ توجہ نہیں دی۔ اس کی غالباً سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اردو تنقید ابھی تک اسی ڈگر پر چل رہی ہے جس پر آج سے کوئی سو برس پہلے اس نے اپنا سفر شروع کیا تھا۔ ہم آج بھی اسلوب

بیان، تشبیہ و استعارہ، بندشِ الفاظ اور اسی قبیل کے دوسرے محاسنِ لفظی پر جان دیتے ہیں اور اپنے شعر و ادب کے ضمن میں بشیرِ انہی کا ذکر کرتے ہیں لیکن ان محاسنِ لفظی کے پیچھے جو تعمیری ذہن اور جو عظیم تخیل کسی اقبال جیسے بڑے فنکار کے یہاں کارِ فرما ہوتا ہے ہم فطرتاً سے نظر انداز کرنے کے عادی ہیں۔ خدا کا شکر ہے کہ ادھر کچھ عرصے سے اقبال کے سلسلے میں ان تعمیری اور قومی اہمیت کے گوشوں پر بھی نگاہ پڑنے لگی ہے۔ آج کے موضوع پر دعوتِ اظہارِ اسی لیے میرے خیال میں لائقِ تحسین ہے۔

اگر ان مصنوعات کا، ان امور کا، ان مسائل کا شمار کیا جائے جن میں اقبال کو زندگی بھر گہری دلچسپی رہی اور جن کی خاطر انہوں نے اپنا جگر خون کیا، تو ان کی تعداد خاصی نکلے گی۔ اقبال کو انسان اور اس کے مقام و مستقبل سے بہ طور ایک مخلوق اور جنس کے بے پناہ دلچسپی تھی اور کائنات کی اعلیٰ ترین حقیقت یعنی ذاتِ باری تعالیٰ اور اس کے عرفان و معرفت سے بے حد شغف تھا۔ اقبال کو حسن کی ہر ادا سے اور عشق کی ایک ایک کیفیت سے والہانہ وابستگی تھی۔ باوجود انکار و انکسار کے اقبال کو شاعری اور اس کے فن سے نہایت گہرا لگاؤ تھا اس نسبت سے انہوں نے نہ صرف اردو، فارسی اور کسی حد تک عربی بلکہ انگریزی اور جرمن شاعری کا بھی وسیع مطالعہ کیا تھا۔ انہیں صرف دانت، غالب، رومی، حافظ، عطار اور خسرو ہی کے نہیں بلکہ شیکسپیر، ملٹن، دروزدرتھ، شیلے، بائرن، گوٹے، شیلر اور ہائیٹا سے بھی تعلق خاطر تھا۔ اقبال کو مذاہب اور تہذیبوں کے عروج اور زوال سے، جدید مغربی ثقافت اور جدید سائنسی علوم سے اور ان کے عمل و ردِ عمل سے بھی مبصرانہ اور ناقدانہ وابستگی تھی ان کے علاوہ اور بھی کتنے ہی ایسے مسائل و معاملات تھے جن کو اقبال نے ہمیشہ اپنے دل کے قریب پایا۔ انہیں فلسطین سے عربوں کے نکالے جانے اور وہاں ایک یہودی ریاست قائم ہونے کا دکھ تھا۔ ترکوں

کے لیے اپنی بے پناہ ہمدردیوں کے باوصف ان کا دل جدید ترکی کی بعض اصلاحات پر
 ناخوش تھا۔ ان کی نگاہ سوویت روس، جدید چین، افغانستان، ایران اور نہ جانے کہاں کہاں
 تھی۔ مختصر یوں کہنا چاہیے کہ اقبال ایسے زندہ اور زندگی کے دلدادہ انسان تھے کہ انہیں زندگی
 کے ہر رخ اور ہر پہلو سے گہری دلچسپی تھی اور ان کی دلسوزی کی کوئی حد، کوئی تھکاہ نہ تھی۔
 تاہم ان تمام دلچسپیوں اور دل سوزیوں میں ایک معاملہ ایسا بھی تھا جس پر ان کی توجہ غالباً
 سب سے زیادہ عرصے تک رہی اور جس پر انہوں نے اپنی صلاحیتوں اور توانائیوں کا بیشتر
 حصہ صرف کیا۔ یہ مسئلہ تھا برصغیر کے مسلمانوں کے مستقبل کا جسے ہم بآسانی اور بلا خوف تردید پاکستان
 اور اس کی تعمیر نو کا مسئلہ بھی کہہ سکتے ہیں۔

میرے نزدیک پاکستان کی تعمیر نو اور اقبال، ایسے موضوع پر دو پہلوؤں سے گفتگو ہو
 سکتی ہے۔ اس پہلو سے کہ پاکستان کے بنانے اور بننے میں اقبال کا کیا اور کتنا حصہ ہے
 اور دوم اس مسلم ریاست کے قیام سے اقبال کیا مقاصد حاصل کرنا چاہتے تھے اور
 اس کی تخلیق و تعمیر کے بارے میں ان کا موقف کیا تھا اب اتنی بات تو ہر کوئی جانتا ہے کہ
 اقبال پاکستان کے بانیوں میں سے ہیں اور ہندوستان کی تقسیم اور ایک آزاد مسلم ریاست
 کے قیام کا باقاعدہ خواب سب سے پہلے انہوں نے، ہی دیکھا تھا لیکن اس خواب کے پیچھے کیا
 کیا حقائق کار فرما تھے اور خود خواب دیکھنے والے نے اپنے خواب کی تعمیر کیسے کس کس میدان
 میں کیا کیا معرکے سر کیے، اس کا حال سب پر عیاں نہیں۔ کم از کم اس کی مربوط داستان بہت
 کم ذہنوں میں محفوظ ہوگی لہذا پہلے میں اپنی تاریخ کے اس باب کو مختصراً بیان کرتا ہوں۔

اقبال ۱۹۰۸ء میں جب انگلستان سے وطن لوٹے تو مستقبل کے بارے میں ان کا ذہن
 خاصا صاف تھا۔ واپسی پر دو کام انہوں نے نہایت مستعدی سے اپنے ہاتھ میں لیے۔ انہوں

نے یورپ کے جغرافیائی اور مادہ پرستانہ تصور قومیت کے مقابلے میں مسلم قومیت کا تصور پیش کرنا شروع کیا اور اپنی نظم و نشر کی قوت کو اس محاذ پر لگا دیا۔ یورپ کی قومیت انسانی وحدت اور اتحاد کی دشمن تھی۔ اس نے زبان، رنگ، نسل اور اقتصادی اغراض کی بنا پر انسانوں کو متحارب گروہوں میں بانٹ رکھا تھا اور اس کی بدولت ہر طرف نفرت کی آگ بھڑک رہی تھی۔ اسلام نے انسانی معاشرے کو رنگ، نسل، زبان اور اقتصادی اغراض کی تنگ حدود سے نکال کر اسے توحید سے آشنا کیا تھا اور انسانی وحدت کا نہایت وسیع تخیل بخشا تھا۔ اقبال نے اپنی خداداد صلاحیتوں سے کام لے کر اس تخیل کو عام کیا اور اسے نکھارا اور انڈین کانگریس کی طرف سے پیش کردہ متحدہ ہندوستانی قومیت پر ضرب کاری لگا کر حصول پاکستان کی راہ کی سب سے بڑی رکاوٹ کو دور کیا۔

اسلام کے بارے میں ہمارا ایمان باوجود ہمارے بے پناہ جذباتی لگاؤ کے کمزور ہو چکا تھا۔ اقبال نے یورپ کے جدید فکر و فلسفہ کے مقابلے میں اسلام کی حقانیت پر نہایت پُر اعتماد لہجے میں زور دے کر ہمارے ایمانوں کو نہ صرف سنبھالا دیا بلکہ ہمارے سینوں میں اسکی محبت کی ایک نئی شمع روشن کر دی اس کی بدولت اپنے مستقبل کے ساتھ ساتھ خود اسلام کے مستقبل پر ہمارا ایمان بحال ہو گیا۔

مسلم قومیت اور اسلام کی حقانیت پر ہمارے ایمان کو تازہ دم اور مضبوط کرنے کے بعد اقبال عملی سیاست میں داخل ہوئے۔ ۱۹۳۰ء میں تقسیم ہند کی واضح تجویز پیش کرنے کے علاوہ انہوں نے قائد اعظمؒ کے ساتھ مل کر مسلم لیگ کی تنظیم نو میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ بیماری کے باوجود انہوں نے اپنی زندگی کے آخری چند سال پاکستان کی عملی جدوجہد میں بہت دقیق حصہ لیا۔ پنجاب میں تنظیم کی قیادت کی۔ اور قائد اعظمؒ کے فکر کو متاثر کیا۔ اسی ضمن میں یہ

نہ بھولنا چاہیے کہ جب اقبال جیسی بین الاقوامی شہرت کی مالک شخصیت مسلم لیگ میں شامل ہو گئی اور اس نے اپنا سارا وزن اور وقار تحریک پاکستان کے پڑے میں ڈال دیا تو اس سے عالمی رائے عامہ کو اپنی طرف کھینچنے اور ہندو کانگریس کے موقف کو کمزور کرنے میں کتنی مدد ملی ہوگی اس سے برطانیہ کے بعض ارباب فکر و اختیار بھی متاثر ہوئے اور خود گاندھی اور نہرو کی بڑھتی ہوئی خود اعتمادی اور مقبولیت کا سیلاب ٹھٹھنے لگا۔

اب میں موضوع کے دوسرے پہلو کی طرف آتا ہوں۔ ہم اپنی تعمیر نو میں اقبال سے کیا رہنمائی اور مدد حاصل کر سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ اس رہنمائی اور مدد کا تعلق براہ راست ان تصورات اور آرزوؤں سے ہے جو اقبال کے دل میں پاکستان کے مستقبل کے خاکے کے بارے میں موجزن تھیں اور جن کو رد و عمل دیکھنے کے لیے وہ زندگی بھر بے قرار رہے۔ بالکل قدرتی اور منطقی بات ہے کہ اقبال نے مسلم قومیت کو جس نقطہ نظر سے دیکھا اور اس کے ساتھ انسانیت کی جو فلاح وابستہ کی وہ ہم سے توقع رکھتے تھے کہ جب ہم ایک آزاد اور خود مختار ریاست قائم کریں تو اس کو برقرار رکھیں اور اس کو فروغ دیں تاکہ اس کے اثرات پہلے عالم اسلامی میں اور پھر ساری دنیا میں پھیل سکیں اس ضمن میں ان کے لیکچر، ملت بیضا پر ایک عمرانی نظریے ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیے۔

”اسلام کی حقیقت ہمارے لیے یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے بلکہ اس سے بہت بڑھ کر ہے۔ اسلام میں قومیت کا مفہوم خصوصیت کے ساتھ چھپا ہوا ہے اور ہماری قومی زندگی کا تصور اس وقت تک ہمارے ذہن میں نہیں آ سکتا جب تک ہم اصول اسلام سے پوری طرح باخبر نہ ہوں بالفاظ دیگر اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں جو نسبت انگلستان کو انگریزوں سے اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے

وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے۔ جہاں اسلامی اصول یا ہماری مقدس روایات کی اصطلاح میں، خدا کی رسمی ہمارے ہاتھ سے چھوٹی، ہماری جماعت کا شیرازہ بکھرا۔ یہ ارشاد ۱۹۱۰ء کا تھا۔ وفات سے فقط چند ہفتے پہلے حسین احمد مدنی کے جواب میں ان کا جو مضمون لاہور کے روزنامہ احسان میں شائع ہوا تھا اب ذرا اسے بھی سنئے۔

”اگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن و سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہیتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوائے نظام اسلامی کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن ہی میں نہیں آسکتا۔ کیونکہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے۔ اس کی رُو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نظر کو یکساں بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔“

اس سے واضح ہے کہ اقبال کے نزدیک ایک خالص انسانی ضمیر کی تخلیق ہماری تعمیر نو کا سنگ بنیاد ہونا چاہیے لیکن یہ انسانی ضمیر ہوا میں تخلیق نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے ضروری ہے ہم اسلام کو محض ایک مذہب محض ایک نظام عبادت، محض ایک فقہ یا محض ایک ثقافت سمجھنا ترک کر دیں اور اس کے معاشرتی تصورات کو جو شاخ توحید سے براہ راست پھوٹے ہیں اپنا کر اسلام کے اجتماعی فیض کو اپنے لیے اور دوسروں کے لیے عام کریں۔ اقبال جس اسلام کا شیدائی اور علمبردار تھا اس کی تصویر خود ان کے قلم نے یوں کھینچی ہے۔ نیکلسن کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں۔

”میں نے بیس برس سے زائد دنیا کے فلسفہ کا مطالعہ کیا ہے اور اس کی بدولت میرے اندر یہ صلاحیت پیدا ہو گئی ہے کہ میں تعصب سے بالاتر ہو کر اپنی رائے قائم کر سکوں اور

دنیا کے واقعات پر غیر جانبدارانہ طریقہ سے غور کر سکیں۔ میری شاعری کا مدعا اسلام کی وکالت نہیں ہے بلکہ میری قوتِ طلب صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے کہ دنیا کے سامنے ایک عالمگیر تعمیری نصب العین پیش کر دیں۔ لیکن اس نصب العین کا خاکہ مرتب کرتے وقت میرے لیے اس نظام سے قطع نظر کر لینا ممکن نہ تھا جس کی غایت وجود ہی یہ ہے کہ دنیا سے ذاتِ پات، دولت و مرتبہ اور نسل و رنگ کے امتیازات مٹا دیے جائیں۔

اپنے مشہور الہ آباد والے خطبے میں ایک جگہ فرماتے ہیں۔
 ”آپ نے آل انڈیا مسلم لیگ کی صدارت کے لیے ایک ایسے شخص کو منتخب کیا ہے جو اس امر سے مایوس نہیں ہوا ہے کہ اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو ذہن انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر سکتی ہے۔ جس کا عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست دونوں کی زندگی میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جاسکتا ہے۔“

اس خطبے کا ایک اور اقتباس ملاحظہ فرمائیے۔

”میں صرف ہندوستان اور اسلام کی فلاح و بہبود کے خیال سے ایک منظم اسلامی ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس سے ہندوستان کے اندر توازنِ قوت کی بڈلت امن و امان قائم ہو جائے گا اور اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اس پر قائم ہیں اس جہود کو توڑ ڈالے جو اس کی تہذیب و تمدن، شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طائفہ سب سے نہ صرف ان کے صحیح معانی کی تجدید ہو سکے گی بلکہ وہ زمانہ حال کی روح سے بھی قریب ہو جائے گا۔“

امید ہے اسلام کے بارے میں اقبال کی محبت، آرزو اور موقف کا آپ کو کچھ اندازہ

ہو گیا ہو گا۔ اگر ہم پاکستان میں اقبال کی بصیرت سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں تو یہ کام اسلام کے حق میں نعرے لگانے سے پورا نہیں ہو سکتا۔ اسلام کے جوہر کو عربی شہنشاہیت کے اثرات سے پاک کرنا اور اس کے حقیقی معانی کو زمانہ حال کی روح سے قریب تر ہونے کا موقع بہم پہنچانا، یہ بے وہ عظیم اور کھٹن کام جسے اقبال قیام پاکستان کے ایک تصور کے طور پر ہمارے سپرد کرتے ہیں۔ یہ ایک چیلنج ہے۔ عملی و عملی۔ نظریہ پاکستان کی روح بس یہی ہے معلوم نہیں ہم اس فریضہ سے کب تک گریز کرتے رہیں گے۔ بہر حال پاکستان کی تعمیر نو اس فرض کی انجام دہی کے بغیر ممکن نہیں اس ضمن میں میں ایک اقتباس اقبال کی تحریر سے آپ کے سامنے اور پیش کرنا چاہتا ہوں۔ ۱۹۳۲ء والے اپنے وسیع خطبہ صدارت میں ایک مقام پر اسلام کی انقلابی تعلیمات کا ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں

”مگر آپ کے مذہب کا یہ اعلیٰ تخیل مولویوں اور فقہ پرستوں کی دقیانوسی خیال آرائیوں سے رہائی کا طالب ہے۔ روحانی طور پر ہم ایسے خیالات اور جذبات کے قید خانے میں زندگی بسر کر رہے ہیں جنہیں ہم نے صدیوں کے دوران میں اپنے گرداگرد اپنے ہی ہاتھوں سے بن لیا ہے اور اس بات کے کہنے کی ضرورت ہے اگرچہ یہ بات بڑھی نسل کے لیے باعث شرم ہے) کہ ہم نوجوان نسل کو اقتصادی، سیاسی اور نیز مذہبی خطرناک مواقع کے لیے جو موجودہ دور اپنے ہمراہ لا رہا ہے مستلح کرنے سے قاصر رہے ہیں“

علامہ نے اپنی تمام نظم و نثر میں اور قائد اعظم کے نام خطوط میں مسلمانوں کی معاشی پسماندگی اور افلاس کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ علامہ کی پہلی تصنیف جو ۱۹۰۲ء میں شائع ہوئی علم الاقتصاد تھی جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ معاشی مسائل کی اہمیت کا احساس و شعور ان کو شروع ہی سے حاصل ہو گیا تھا اس کے بعد وہ ہر موقع پر اپنے عوام کی اقتصادی

بہتری پر زور دیتے رہے۔ قائد اعظم کے نام اپنے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء والے خط میں تو اس مسئلے پر خاصی تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ ان کے نزدیک کسی قوم کی سیاسی ہستی کا ایسا اعتراف جو اس کی معاشی پسماندگی کا کوئی حل تجویز نہ کر سکے اس کے لیے بے سود ہے۔ متذکرہ خط میں ایک جگہ فرماتے ہیں "مسلم لیگ کا مستقبل اس امر پر موقوف ہے کہ وہ مسلمانوں کو افلاس سے نجات دلانے کے لیے کیا کوشش کرتی ہے۔ اگر لیگ کی طرف سے مسلمانوں کو افلاس کی مصیبت سے نجات دلانے کی کوئی کوشش نہ کی گئی تو مسلمان عوام پہلے کی طرح اب بھی لیگ سے بے تعلق ہی رہیں گے۔" اس جملے میں مسلم لیگ کی متوقع وفات کی پیشین گوئی تو پیغمبرانہ ہی ہے لیکن اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک سیاسی زندگی کے استحکام کا راز عوام کے افلاس کو دور کرنے میں پوشیدہ ہے۔ مذکورہ خط میں علامہ کی یہ تجویز یا آرزو وضاحت کے ساتھ درج ہے کہ جب اسلامی مملکت وجود میں آجائے تو اس بنیادی مسئلے کے حل کے لیے ہم ایک ایسی سوشل ڈیموکریسی اختیار کریں جسے شریعت کی تائید حمایت حاصل ہو۔ اگر اجازت ہو تو میں کہوں گا کہ انگریزی کی اصطلاح سوشل ڈیموکریسی کو ہم اپنی جدید زبان میں جمہوری سوشلزم یا معاشی جمہوریت کہہ سکتے ہیں۔ بہر حال نام یا اصطلاح سے قطع نظر اقبال کا عندیہ صاف صاف یہ ہے کہ ہم شریعت اسلامیہ کی روشنی میں جمہوریت کی پابند سوشلزم سے حسب ضرورت استفادہ کرتے ہوئے ایک ایسی طرزِ معیشت اختیار کریں جس میں سود، استحصاں اور اترکانہ زر کی نفی ہو اور ملک میں کوئی شخص اپنی بنیادی ضروریات سے محروم نہ رہے۔

طوالت کے خوف سے میں دو امور کی تفصیل میں نہیں جاسکتا لیکن ان کا ذکر کیے بغیر موضوع سے انصاف بھی ممکن نہیں۔ اپنے بعض معروف اختلافات کے باوجود اقبال جمہوریت

کے قائل تھے اور عالم اسلام کا اتحاد پاکستان (یعنی تقسیم ہند) کے بعد ان کا دوسرا محبوب مقصد بن گیا تھا۔ لہذا اپنی گفتگو کو سمیٹتے ہوئے میں کہوں گا کہ مسلم قومیت، زندہ و پائندہ اسلام، شریعت کی روشنی میں نیشنل ڈیموکریسی کی طرز پر منصفانہ معیشت کا قیام، جمہوریت اور عالم اسلام کا اتحاد، یہ پانچ اصول ہیں جو ہمیں اپنی تعمیر نو کے سلسلے میں اقبال کے ہاں سے بطور رہنما اصولوں کے ملتے ہیں۔ ان کو اپنانا، ان پر سختی سے کاربند رہنا اور ان کے بارے میں کسی غفلت یا ریاکاری کو دخل کا موقع نہ دینا پاکستان کی تعمیر نو کی صحیح اور سیدھی راہ ہے۔ وہ صحیح اور سیدھی راہ جو ہمیں بانی پاکستان، شیدائے اسلام، عاشق رسولؐ اور عہد حاضر کے نباض فلسفی اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی بصیرت سے حاصل ہوتی ہے۔

نظریہ خودی کا سیاسی پس منظر

اقبال کیہ نظریہ خودی پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور بڑے بڑے عالموں، ادیبوں اور نقادوں نے لکھا ہے لیکن اس ضمن میں انہوں نے زیادہ تر تین سوالوں کو پیش نظر رکھا ہے: نظریہ خودی کیا ہے؟ کیسا ہے اور کہاں سے ہے؟ مگر نظریہ خودی کیوں ہے؟ اس اہم سوال کی طرف عملاً کچھ اکتنا نہیں برتا گیا حالانکہ کسی نظریہ حیات کے سمجھنے کے لئے اس سوال کی طرف توجہ دینا بھی اتنا ہی ضروری ہے جتنا نفسیاتی اور جدید تنقیدی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو کیوں کی اہمیت کہاں سے کیے اور کیا اسے زیادہ ہے اس لئے کہ جب تک کہ کیوں کا جواب واضح نہ ہو تحقیق کے بقیہ گوشے پوری طرح روشن نہیں ہو پاتے۔ لہذا نظریہ خودی کو سمجھنے کے لئے ہمیں سب سے پہلے اس سوال کو حل کرنا چاہیئے کہ بیرونی عداوت کی پہلی چوڑھائی یہ ہے یا سچائی کے ایک مسلمان مفکر نے کیوں وہ نظریہ پیش کیا جسے ہم آج خودی کا نظریہ کہتے ہیں۔ یہ کیا سیاسی اور معاشرتی حالات تھے جن کے اندر رہ کر یاجن کا سامنا کر کے اس تصور کا پروردگار ایک عظیم دماغ میں تیار ہوا؟ وہ کیا تحریکات تھے، کیا انکسار تھے، کیا حسد تھیں، کیا آرزوئیں اور مقاصد تھے جن کے دوبارہ اثر یا نتیجہ میں یہ نظریہ ایک سوچنے سمجھنے والے ذہن میں تشکیل پایا؟ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ایک بات کی تھوڑی سی وضاحت ضروری ہے۔ اس حقیقت سے کسی دانش ور کو انکار نہیں ہو سکتا کہ ہر قسم کے سیاسی، ادبی، فلسفیانہ

اور اخلاقی نظریات کی تخلیق اگرچہ ذہن کرتا ہے جو مادہ نہیں لیکن ذہن کے اس عمل پر مادی حالات کو بڑا اصل ہوتا ہے۔ ذہن جب مخصوص حالات سے دوچار ہوتا ہے تو ان سے نمٹے، ان پر قابو پانے یا ان سے بچ نکلنے کی کوشش میں نظریات کو جنم دیتا ہے۔ گو یہ نظریات حالات کے تقاضوں اور ذہن کی کاوشوں کے عمل اور رد عمل کا نام ہیں۔ دنیا کے جس قدر نامور حکیم اور مفکر گزرے ہیں جن حالات سے ان کو سابقہ ہوا تھا اگر ان سے مختلف حالات ان کو ملتے تو یقیناً وہ مختلف انداز سے سوچتے اور مختلف تصورات پیش کرتے۔ مثلاً نطشے جرمنی کے بجائے اگر انگلستان میں پیدا ہوتا یا کارل مارکس انیسویں صدی کے بجائے اٹھارویں صدی میں یعنی صنعتی انقلاب سے پہلے ہوتا تو اس کے فکر و خیال کا کچھ اور ہی عالم ہوتا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ ہر معاشرہ و اصل ایک سوال، ایک چیلنج، ایک دعوتِ مبارزت ہے جسے فکر مند ذہن قبول کرتا ہے اور اس کے مطابق جواب دیتا ہے۔ اس کلمے کی رو سے اقبال کا نظریہ خودی بھی کسی چیلنج کا جواب اور کسی گتھی کا سلجھاؤ ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ چیلنج کیا تھا؟ وہ گتھی کیا تھی؟

اقبال کے فکر نے جس ماحول میں آنکھ کھولی سیاسی لحاظ سے اس کی اہم ترین خصوصیات دو تھیں :

(۱) برصغیر ایک غیر ملکی قوت (انگریز) کا محکوم تھا جس نے اپنے قدم جمانے کی خاطر

۱۔ میں زندگی کے ابدی حقائق اور اخلاق و انسانیت کی سدا اطلاق قدموں کی نفی نہیں کر رہا ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے یہاں پیغمبروں کا جن کی تعلیم زمانوں کے اختلاف کے باوجود کم و بیش یکساں رہی ہے، ذکر نہیں کیا۔ میرے پیش نظر وہ تصورات ہیں جن کو فلسفی، ادیب اور معاشرے کی اصلاح کرنے والے اپنی اپنی سماجی ضروریات اور مقاصد کے تحت وضع کرتے اور مقبول بناتے ہیں۔

عیاری اور سفاکی دونوں سے کام لیا تھا اور جس کے طرزِ عمل کی تلخیاں ملک کے حریت پسند مذہبی طبقے کے دل میں خاص طور سے موجود تھیں۔

(۲) ملک میں ایک نہیں دو بڑے مذہبوں کے لوگ آباد تھے جو صدیوں تک ایک سے مادی حالات اور سیاسی فضا میں ساتھ ساتھ رہنے کے باوجود ایک دوسرے سے قطعی مختلف اور بیگانے تھے۔ سیاسی شعور کی بیداری کے ساتھ سب سے بنیادی سوال یہ تھا کہ ذہنی طور پر ان دو بیگانہ گروہوں کو ایک قوم میں ضم کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ یوں ضم کرنا چاہیے یا نہیں؟

اقبال سے پہلے ہندوستان کے مسلمانوں کی صرف ایک نسل نے جدید ماحول میں زندگی گزار رہی تھی۔ اس نسل کے مسلم رہنما سر سید احمد خان کو اپنے ماحول کی ان دونوں خصوصیات کا علم اور احساس تھا مگر ان خصوصیات نے واقعہ ہونے کے باوجود ان کے زمانے میں ایک چیلنج کی صورت اختیار نہ کی تھی۔ سر سید کے زمانے کا چیلنج اور تھا۔ ان کے سامنے مسئلہ یہ تھا کہ اس قوم کو جس نے آٹھ سو برس تک برصغیر پر حکمرانی کی تھی اور اب اپنے نئے حریف سے شکست کھا کر زندگی کے سر میدان سے اُس کے قدم اکھڑ گئے تھے اُسے کس طرح دوبارہ اپنے پیروں پر کھڑا کیا جائے، اس کی عزت نفس کیوں کو بحال ہو، اس کے دل سے احساسِ ذلت کو دور کر کے کس طرح اسے پھر سے ایک خود اعتماد زندگی کے قابل بنایا جائے۔ سر سید نے اس چیلنج کو پوری مردانگی اور قابلیت سے قبول کیا۔ ان کے کسی معاصر مسلمان نے اپنے دور کے تقاضوں اور مطالبوں کو ان کی سی بصیرت اور دور اندیشی، ان جیسی دردمندی اور خلوص کے ساتھ نہ سمجھا تھا۔ انہوں نے اپنے عقد سے کاسہ گونہ حل تجویز کیا اور تادمِ آخر اس کی عملی صورت میں لگے رہے۔ وہ حل یہ تھا:

۱۔ انگریز کی طرف جو ملک میں بہر حال سب سے بڑی مسلم قوت بن چکا تھا۔ ماضی قریب

کی تمام تلخیوں اور ناگواریوں کے باوجود دوستی اور مفاہمت کا ہاتھ بڑھایا جائے۔

۲۔ مسلمانوں کو جدید تعلیم سے آراستہ کیا جائے تاکہ ملک کی سیاسی اور مجلسی زندگی میں انہیں ایک آبرو مندانہ مقام مل سکے۔

۳۔ ان تمام باطل خیالات کو مسلمانوں کے دل سے دُور کیا جائے جو مذہب کے نام پر ان کے اندر راہ پاچکے تھے اور جن کی بدولت ان کا ذہن ایک غلط قسم کی تنگ نظری اور اور روایت پرستی کی تاریکیوں میں گھرا ہوا تھا۔

سرسید کی کوششوں کا خاطر خواہ نتیجہ برآمد ہوا۔ بے شمار مسلمان نوجوان ان کے کالج سے فارغ ہو کر سرکاری عہدوں پر فائز ہوئے۔ انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان باہمی اعتماد کی نضا پیدا ہوئی اور مسلمانوں کا جو طبقہ (تقلید و روایت سے آزاد) مذہب کی حقیقی روح سے روشناس ہوا تھا وہ تعداد اور اثر میں بڑھنے لگا لیکن اس پچیس تیس سال میں حالات ایک نئے موڑ پر آچکے تھے۔ زمانے کا اقتضا بدل چکا تھا۔ اب نہ انگریز دوستی کافی تھی اور نہ سرکاری عہدوں کا حصول اور نہ محض "روشن خیالی"۔ ملک سیاسی طور پر بیدار ہو چکا تھا اور آزادی کا مطالبہ زور پکڑتا جا رہا تھا اور صاف دکھائی دیتا تھا کہ سیاسی شعور کی اس بڑھتی ہوئی لہر کے سامنے انگریز کی کشتی اقتدار زیادہ دیر تک سلامت نہیں رہ سکتی۔ اس ماحول میں سرسید کے جانشینوں کو نیا فیصلہ کرنا تھا، اگر وہ بدستور انگریز دوستی کا سہارا ڈھونڈتے ہیں تو یہ بہار انا قابل اعتماد بھی ہے اور یہ روش قابل تحسین بھی نہیں۔ اگر وہ ہندوؤں کے ساتھ مل کر آزادی کی راہ میں آگے بڑھتے ہیں تو اس کے نتیجے میں ان کو جمہوری نظام طے والا ہے اس میں ان کو اپنی حیثیت بڑی بے اثر اور غیر آبرو مندانہ نظر آتی ہے کیونکہ ہندو مسلمانوں سے تین گنا زیادہ ہیں اور مغربی طرز کی جمہوریت میں کثرت تعداد ہی سب کچھ ہے۔ اقتدار اعلیٰ ہمیشہ اکثریت کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ ان حالات

میں مسلمانوں کی سمجھ میں نہ آتا تھا کہ وہ کیا کریں اور کس طرف جائیں۔ ان کی حالت غالب کے کے اس شعر کے مصداق تھی :

چلتا ہوں تھوڑی دُور بہراک تیز رو کے ساتھ

پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

حب الوطنی اور آزادی کی تحریک شروع ہوئی تو بہت سے مسلمان، کچھ تو انگریز دشمنی کے جذبے کے تحت اور کچھ آزادی کو ہر ملک و ملت کا پیدا کشی حق سمجھ کر اس کے ساتھ ہو گئے اور کانگریس کا دم بھرنے لگے۔ پھر جنگِ عظیم اول کے آخر میں مسلمانوں نے ترکوں کی حمایت میں تحریکِ خلافت شروع کی اور چند سال ان کے اس روحانوی سیاست میں گزر گئے لیکن اس سے نہ ملکی سیاست کی سنگینی میں فرق آیا اور نہ اس مسئلے کی نزاکت میں کچھ کمی واقع ہوئی جس کے مناسب حل پر ان کے مستقبل کا انحصار تھا۔ سرسید کے جانشینوں نے سرسید کی سیاسی حکمتِ عمل کی پیروی میں مسلمانوں کی الگ تنظیم کی خاطر ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کی بنیاد رکھی تھی مگر مخلص اور قابل رہنماؤں کی کمی کے باعث وہ زیادہ مٹھا اور فعال جماعت نہ بن سکی۔ غرض انیسویں صدی کے ربعِ آخر میں برصغیر کے مسلمانوں کا ذہن اپنے مقاصد کے بارے میں جس قدر صاف اور اپنے طرزِ عمل کے معاملے میں جس قدر روشن تھا بیسویں صدی کے ربعِ اول میں وہ اُسی قدر زیادہ الجھاؤ، تذبذب اور تاریکی کا شکار تھا۔ اس الجھاؤ، تذبذب اور تاریکی میں جس شخص نے سرسید ہی طرح یقین کی شمع جلائی اور مستقبل کا راستہ روشن کیا وہ حضرت علامہ اقبال تھے۔ اقبال اصطلاحی معنوں میں کوئی سیاستدان نہ تھے (اور ان معنوں میں سرسید کب سیاستدان تھے۔ دراصل ایسے نازک موقعوں پر قوموں کو نرے سیاست دانوں سے زیادہ صحیح وجدان رکھنے والے مدبروں اور دردمندوں کی ضرورت ہوتی ہے) لیکن یورپ سے واپس آکر (۱۹۰۸ء) جب انہوں نے ملک کے حالات کا بغور مطالعہ کیا تو ان کی نگاہ اصل مسئلے

کی تہہ تک پہنچ گئی۔ ۱۹۱۰ء کے آغازِ سرما میں انہوں نے علی گڑھ کالج کے اسٹوڈنٹ ہال میں طلباء اور اساتذہ کے سامنے انگریزی میں ایک خطبہ دیا جو کچھ دنوں کے بعد مولانا ظفر علی خان نے اردو میں ترجمہ کر کے ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر کے نام سے شائع کیا تھا۔ یہ خطبہ جسے اقبال کے طالب علموں اور نقادوں نے عام طور پر نظر انداز کیا ہے فکرِ اقبال کے ارتقائی مطالعے میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ خطبے کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں انہوں نے یورپ کے تصور قومیت کے مقابلے میں اسلام کے نظریہ قومیت کو بڑی بالغ نظری اور حسنِ وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ دوسرے حصے میں اس نظریہ حیات کی روشنی میں مسلمانوں کی سیاسی مجلسی، معاشی اور تعلیمی ضروریات کا جائزہ لیا ہے اور ان کے حل کرنے کی راہ سمجھائی ہے نظریہ قومیت سے بحث کرتے ہوئے انہوں نے بتایا ہے کہ مغرب والوں نے ملکِ وطن کی بنیاد پر قومیت کی عمارت اٹھا کر انسانیت کی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا ہے۔ اس سے نسلِ انسانی کے دلوں میں عداوت و نفرت کے وہ ناسور پیدا ہوئے ہیں کہ ان کا علاج ممکن نظر نہیں آتا یہاں تک کہ اس تصور کی بدولت اب یہ سمجھا جانے لگا ہے کہ

”فنونِ لطیفہ اور علومِ ادبیہ خاص خاص قوموں کی میراث ہے۔“ ۲

”جن سے بعض قومیں جلتا محروم و بے نصیب ہیں مگر اسلام اس سے بالکل مختلف تصور پیش کرتا ہے۔ اس نے نسل و ملک کے بجائے عقیدے کی خالص روحانی بنیاد پر قومیت کی نیو اٹھائی ہے۔“

”ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن

۱۔ دیکھئے دیباچہ ”ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر“ مطبوعہ اقبال اکیڈمی لاہور

۲۔ ملت بیضا... ”صفحہ ۳

نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو حضور
رسالتاً نے قائم فرمائی تھی اس لئے شریک ہیں کہ مظاہرِ کائنات
کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات
ہم سب کو ترکہ میں پہنچتی ہیں وہ بھی سب کے لئے یکساں ہیں۔

بیسویں صدی میں ایسے نظریہ قومیت پر بیسیوں اعتراضات وارد ہو سکتے تھے
ان میں سے دو کا جواب اقبال نے کافی شرح و بسط کے ساتھ دیا ہے۔ اسلامی قومیت کا
شعور رکھنے والے مسلمانوں پر قوم پرستوں کا سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ وہ مذہب
کے معاملے میں بڑے زود جس اور جذباتی واقع ہوئے ہیں اور ذرا سی نکتہ چینی پر بھڑک
اٹھتے ہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ آج کے 'ترقی یافتہ' دور میں اگر کسی فرانسیسی، انگریز یا جرمن
کے مذہب پر کوئی اعتراض کیا جائے تو وہ اسے کوئی اہمیت نہ دے گا اور اس سے
کچھ اثر نہیں لے گا۔ برعکس اس کے مسلمان اپنے مذہب کے خلاف ذرہ برابر بات سننے
کا روادار نہیں۔ اقبال نے اس طرزِ عمل کے نفسیاتی محرکات پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ
کہتے ہیں فرانسیسی، انگریز یا جرمن اپنے مذہب کے خلاف بڑی سے بڑی بات سن کر
آپے سے اس لئے باہر نہیں ہوتا کہ مذہب اس کی اجتماعی زندگی کی اساس نہیں اور
اسے یقین ہے کہ مذہب کے کمزور یا بے اثر ہونے سے اس کے قومی وقار یا استحکام کو
کوئی نقصان پہنچنے والا نہیں۔ برخلاف اس کے مسلمان کے لئے چونکہ مذہب ہی قومی
زندگی کی بنیاد و مدار ہے لہذا وہ بجا طور پر اس کی حفاظت میں زود عمل اور نازک
احساس ہے۔

”کسی فرانسیسی کے مذہب پر نکتہ چینی کیجئے وہ بہت کم متاثر ہوگا لیکن ذرا

اس کے تمدن، اس کے ملک یا سیاسی مسلک پر تو نکتہ چینی کیجئے۔ پھر اس کی جلتی عصبیت کا شعلہ بھڑک نہ اٹھے تو ہم جانیں۔ پس اگر کسی کا ہمارے مذہب کو برا کہنا ہماری آتش عصبیت کو برا فروختہ کرتا ہے تو میری دانست میں یہ برا فروختگی اس فرانسیسی کے غصے سے کم نہیں جو اپنے وطن کی برائیاں سن کر بھڑک اٹھتا ہے۔^۱

دوسرا اعتراض مشہور فرانسیسی متفکر رینان جیسے اہل علم کی طرف سے وارد ہوتا ہے۔ سائنس اور عقلیت کے اس دور میں مذہب کی بنیاد پر اجتماعی زندگی کی عمارت اٹھانا گویا اپنے لئے نہایت کمزور بنیاد اختیار کرنا ہے۔ یہ اعتراض مذہب کے مقصد منصب کے متعلق ایک شدید غلط فہمی پر مبنی ہے۔ کم از کم اسلام کی حد تک اس اعتراض میں کوئی صداقت نہیں۔ اسلام کوئی فلسفہ نظری یا مابعد الطبیعیاتی نظام نہیں جو جدید علوم کی ترقی کے ساتھ فرسودہ یا بے کار ہو جائے گا۔

”مذہب کا مقصد یہ نہیں کہ انسان بیٹھا ہوا زندگی کی حقیقت پر غور کیا کرے بلکہ اس کی اصلی غایت یہ ہے کہ زندگی کی سطح کو بتدریج بلند کرنے کے لئے ایک مربوط اور متناسب عمرانی نظام قائم کیا جائے۔“^۲

یہاں اقبال ہمیں بتاتے ہیں کہ اسلام اپنے ماننے والوں میں تعمیر کردار اور سیرت سازی کی ایک زبردست تحریک پیدا کرتا ہے۔ وہ رسول اکرم کے اسوہ حسنہ کو نصب العینی حیثیت دے کر حسن خیر اور صداقت کا ایک جہان نو تعمیر کرنا چاہتا ہے اور اس طور پر چونکہ وہ ایک نئی دنیا کو نیست سے ہست کرتا ہے لہذا اس پر مابعد الطبیعیات یا کسی جامد نظریہ حیات کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

اس بحث کو سمیٹتے ہوئے اقبال نے جو کچھ لکھا ہے وہ اس قابل ہے کہ طوالت کے خوف کے باوجود اسے من و عن یہاں درج کیا جائے :

”میری مراد ان تمام باتوں سے جو اوپر بیان کی گئی ہیں یہ ہے کہ اسلام کی حقیقت ہمارے لئے یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے بلکہ اس سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ اسلام میں قومیت کا مفہوم خصوصیت کے ساتھ چھپا ہوا ہے اور ہماری قومی زندگی کا تصور اس وقت تک ہمارے ذہن میں نہیں آسکتا جب تک کہ ہم اصول اسلام سے پوری طرح واقف نہ ہوں۔ بالفاظ دیگر اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھریا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں جو نسبت انگلستان کو انگریزوں اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے۔ اسلامی اصول یا ہماری مقدس روایات کی اصطلاح میں یوں سمجھئے کہ جہاں خدا کی رسی ہمارے ہاتھ سے چھوٹی اور ہمارا شیرازہ بکھرا۔“

یہ خطبہ بظاہر سیاسیات سے تعلق نہیں رکھتا مگر آپ نے دیکھ لیا کہ اس دور میں ملک اور مسلمانوں کو جو سب سے بڑا سیاسی مسئلہ درپیش تھا۔ اس خطبے میں نہایت واضح اور دو ٹوک طریق سے اس کا حل پیش کیا گیا : مسلمانوں کے لئے جدید طرز کی قومیت قبول کر کے ہندو قوم میں ضم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ انہیں اپنی انفرادی حیثیت اور اپنے اجتماعی وجود کو باقی رکھنے کے لئے وہ سب کچھ کرنا چاہیئے جو اس مقصد کے لئے ضروری ہے۔ چنانچہ خطبے کے بقیہ حصے میں اقبال نے مسلمانوں کے درمیان مکمل اتحاد و یک جہتی، عورتوں کو مناسب تعلیم اور نچلے طبقے کی اقتصادی حالت کو بہتر بنانے پر زور

دیا ہے لیکن اس حصے کی سب سے اہم بحث وہ ہے جس کا تعلق ’ٹھیٹھ اسلام‘ سیرت کی ضروریات و خصوصیات سے ہے۔ یہاں اقبال نے تیمور، بابر، جہانگیر اور عالمگیر کے اسالیب حیات پر تبصرہ کرتے ہوئے بتایا ہے کہ برصغیر کے مسلمانوں کے مخصوص حالات کا تقاضا ہے کہ وہ اورنگ زیب کے اسلوب سیرت کو اپنائیں۔ اقبال کی نظر میں جہانگیر فقط عیش کوشی اور تیمور محض شجاعت و مردانگی کا نمونہ تھا۔ بابر کی ذات میں یہ دونوں اسلیب جمع ہو گئے تھے لیکن اسلامی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو ہمارے لئے عالمگیر ہی قابل تعریف اور لائق تقلید ہے کیونکہ اس میں بہادری، ضبط نفس، منصف مزاجی کے ساتھ شرعی حدود و اوقاف اسلامی قومیت کی حفاظت کا جذبہ بھی بدرجہ اتم موجود تھا۔ لہذا ————— ”ہماری تعلیم کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اسلامی سیرت کے اس نمونہ کو ترقی دی جائے اور مسلمان ہر وقت اسے پیش نظر رکھیں۔“

غرض یہ خطبہ کیا ہے درحقیقت نثر میں امر آر و رموز کا خلاصہ ہے کیونکہ اس میں ایک طرف تو انفرادی کردار کی پاکیزگی و پختگی پر زور دیا گیا ہے اور دوسری طرف مسلمانوں کے اجتماعی وجود کے تحفظ کے استحکام کی ضرورت ثابت کی گئی ہے اور مختصر لفظوں میں نظریہ خودی انہی دو امور سے عبارت ہے۔ لیکن آپ جانتے ہیں انفرادی کردار کا یہ تصور اور اجتماعی ہستی کے استحکام پر یہ زور کیوں ہے؟ کس مقصد کے پیش نظر ہے؟ اس کا جواب خود اقبال کی زبانانی سینے سے خطبے کی تمہید میں کہتے ہیں۔

”اگر غور سے دیکھا جائے تو اقوام کے لئے سب سے زیادہ مہتمم بات شان عتدہ فقط یہ عقدہ ہے کہ قومی ہستی کا سلسلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے۔ مٹنے یا معدوم ہو جانے کے خیال سے تو میں بھی ویسی ہی خائف نہیں

جیسے افراد۔

”کسی قوم کی مختلف عقلی اور غیر عقلی قابلیتوں اور استعدادوں کے محاسن کا اندازہ ہمیشہ اسی غایت الغایات سے کرنا چاہیئے۔ ہم کو لازم ہے کہ اپنے محاسن کو جانچیں اور پرکھیں اور اگر ضرورت آپڑے تو نئے محاسن پیدا کریں اس لئے کہ بقول لٹٹن کسی قوم کی بقا کا دار و مدار محاسن کی مسلسل و غیر منقطع تولید پر ہے۔“

اور خطبہ کے عین وسط میں جہاں وہ اسلامی انداز سیرت پر زور دینا چاہتے ہیں وہ اپنی بات کا آغاز پھر ایسے ہی ایک جملے سے کرتے ہیں۔

”اگر ہمارا مقصد یہ ہو کہ ہماری ہستی کا سلسلہ ٹوٹنے میں نہ آئے تو ہمیں ایک ایسا اسلوب سیرت تیار کرنا چاہیئے جو اپنی خصوصیات مختلفہ سے کسی صورت میں بھی علیحدگی نہ اختیار کرے۔“

اس سے صاف پتا چلتا ہے کہ اقبال کے ذہن میں شعور سی یا نیم شعور سی طور پر اپنی ملت کے مٹنے اور اس کے سلسلہ ہستی کے منقطع ہو جانے کا اندیشہ موجود تھا اور اس خطرے کا مقابلہ کرنے کے لئے انہوں نے ۱۹۱۰ء میں نئے محاسن پیدا کرنے اور ایک مخصوص اسلوب سیرت اختیار کرنے پر زور دیا۔ آگے چل کر نئے محاسن کا یہی تصور اور ایک خاص اسلوب سیرت کی یہی ضرورت منضبط ہو کر نظریہ خودی (۱۹۱۵-۱۹۱۸ء) میں صورت پذیر ہوئی۔ اس بنا پر کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ نظریہ خودی ان قوتوں کا جواب ہے جو بڑھتی ہوئی ملت اسلامیہ کو مٹانے کے درپے تھیں؟

اس بات کا ثبوت ایک اور طرح سے بھی دیا جاسکتا ہے۔ اقبال ۱۹۰۵ء میں انگلستان گئے تو پرلے درجے کے قوم پرست تھے۔ ان کی زبان پر خاک وطن کا مجھ کو ہر ذرہ دیوتا

ہے، کافر تھا اور ان کا خیال تھا کہ ”امتیاز مذہب اس ملک سے اٹھ جانا چاہیے!
مگر جب وہ واپس آنے لگے تو ان کے دل میں ایک نئی تڑپ، ایک نیا دلولہ،
ایک نئی آرزو گھر چلی تھی اور ان کا مشن اور ان کا مقصد حیات ایک متعین صورت
اختیار کر چکا تھا۔ انگلستان کے زمانہ قیام کی آخری غزل کا ایک شعر یوں ہے:
میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے در ماندہ کار واں کو
شرر نشان ہو گی آہ میری، نفس میرا شعلہ بار ہو گا

اس مقصد کے حصول کے لئے ترانہ ملی، وطنیت، شکوہ و خطاب بہ جوانان اسلام
شمع و شاعر اور جواب شکوہ جیسی نظمیں لکھیں جن سے مسلمانوں میں اسلامی قومیت
کا شعور بیدار ہوا اور ان کے دل میں اسلام اور اسلامی تہذیب کی محبت بڑھی اور پھر
جب ان کا فکر پختہ اور زبان واد پران کی قدرت کامل ہوئی تو انہوں نے ان افکار
کو حکیمانہ شرح و بسط اور فنکارانہ مہارت کے ساتھ اسرار و رموز میں پیش کیا اور
پھر زندگی بھر ان خیالات کی ترویج و اشاعت اور توسیع و ترقی میں لگے رہے۔ ۱۹۳۰ء
میں انہوں نے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں جو خطبہ صدارت دیا تھا اور جس کی
بدولت اول تحریک پاکستان اور بالآخر مملکت پاکستان معرض وجود میں آئی، دو پیغام
خودی ہی کی ایک کڑی تھا۔ اگر ہم ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر (۱۹۱۰ء) اسرار خودی
(۱۹۱۴ء) ’رموز بے خودی‘ (۱۹۱۸ء) اور خطبہ صدارت مسلم لیگ (۱۹۳۰ء) کو سامنے
دیکھیں تو معلوم ہو گا کہ ان سب میں ایک ہی ذہن، ایک ہی مقصد، ایک سے جذبات
اور ایک سے افکار جاری و ساری ہیں۔ سب کا مقصد مسلمانوں کے انفرادی کردار کو

اخلاق کی ادنیٰ سطح پر استوار کرنا اور ملت اسلامیہ کے مستقبل کو ہر قسم کے خطرات سے محفوظ کرنا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ ظلمت شب میں اپنے درمندانہ کارواں کو نکال لے جانے کی تدبیر انہوں نے پیغام خودی سے کی اور انجام کار یہ پیغام کارواں کی درماندگی کا درماں ثابت ہوا۔ اس سے بڑا ثبوت اس امر کا اور کیا ہوگا کہ اقبال کا نظریہ خودی ملک کے سیاسی سوال کا جواب تھا۔

لیکن ذرا ٹھہریے۔ ایک بالواسطہ ثبوت اور بھی ہے۔ کیمبرج میں اقبال کے ایک استاد مشہور انگریز فلسفی میک ٹیگرٹ بھی تھے۔ پروفیسر نکلسن نے جب اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ شائع کیا تو وہ میک ٹیگرٹ کی نظر سے بھی گزرا اور اپنے ہونہار شاگرد اور ساتھی کی ناموری اور کامیابی کا حال دیکھ کر میک ٹیگرٹ کو بڑی خوشی ہوئی کچھ عرصے بعد انہوں نے اقبال کو جو خط لکھا اس میں اظہارِ مسرت کے ساتھ بعض امور پر اپنے خیالات کا اظہار بھی کیا۔ اسرار میں محبت کو نظر انداز تو نہیں کیا گیا تاہم کتاب کا مجموعی زور عمل پر زیادہ ہے۔ میک ٹیگرٹ کو اس سے اختلاف تھا، وہ عمل کی بجائے محبت کو زندگی کی بنیادی خصوصیت سمجھتے تھے لیکن خط میں انہوں نے محض اختلاف نہیں کیا اختلاف کی عمدہ اور صحیح توجیہ بھی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”آپ کا عمل پر زیادہ زور ہے اور میرا محبت پر لیکن یہ اختلاف باآسانی سمجھ میں آسکتا ہے۔ درحقیقت ہم میں سے ہر ایک اس بات پر زیادہ زور دیتا ہے جس کی اس کے ملک و ملت کو زیادہ ضرورت ہے۔“

اقبال اس بالا سے نہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر مخلص اور حقیقت پسند مفکر اپنے

ملک و ملت کی ضروریات پیش نظر رکھتا ہے بلکہ ایک بلند پایہ فلسفی سے اس بات کی تصدیق بھی ہو جاتی ہے کہ اقبال نے اپنے فکر کی تشکیل میں اپنے ماحول کو ملحوظ رکھا اور اس بات پر زیادہ زور دیا جس کی اس کے برادران ملت کو زیادہ ضرورت تھی۔ میری اس گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ اقبال کا فلسفہ خودی محض ان کے فکر و تخیل کی پیداوار نہ تھا بلکہ اس فلسفے کی تشکیل و اشاعت میں ان سیاسی و سماجی عناصر کا بڑا ہاتھ ہے جو اس عہد کے ہندوستان میں برسر کار تھے اور جنہوں نے اقبال کو ان خطوط پر سوچنے کی زبردست تحریک کی۔

ان تصریحات کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ خودی کے تصورات دراصل ملت اسلامیہ پاک و ہند کی جبلت حضیض حیات کی اس مؤثر کارگزاری کا دوسرا نام ہیں جو بیسویں صدی کے اوائل میں اس وقت معرض عمل میں آئی جب ہماری قومی بقاء کو شدید خطرات لاحق تھے۔

اقبال کی عشقیہ شاعری

ایک فاضل نقاد نے حال ہی میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اقبال کی عشقیہ شاعری بہت گھٹیا ورجہ کی شاعری ہے۔ انہیں انسان کا عشق ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ ان کا عشق یا خدا سے تھا یا پیغمبر سے۔^۱

میر سے نزدیک یہ رائے اس لئے قابل اعتراض نہیں کہ میں اقبال کو تنقید سے بالاتر سمجھتا ہوں یا ان کے فکرو فن کی خامیاں تسلیم کرنے کو تیار نہیں، بلکہ اس لئے قابل گرفت ہے کہ یہ رائے مجھے نا انصافی پر مبنی معلوم ہوتی ہے اور یوں دکھائی دیتا ہے کہ اس کے قائم کرنے والے نے بعض ایسے حقائق و واقعات کو نظر انداز کر دیا ہے، جن کا ملحوظ رکھنا اقبال کی عشقیہ شاعری کی حیثیت متعین کرتے وقت حد درجہ ضروری ہے۔

عشقیہ شاعری جذبات عشق کی شاعری ہے، اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق بیشتر انسان کے اس حصہ عمر سے ہے، جسے شباب کہتے ہیں۔ یوں تو دماغ کی طرح اگر کوئی شخص چاہے اور محسوس کرے تو بڑھاپے میں بھی حسن و عشق کے گیت گاسکتا ہے، لیکن جیسا کہ مولانا حالی نے کہا ہے یہ باتیں کچھ

۱۔ تفصیل کے لئے ۲۲ دسمبر ۱۹۵۸ء کے لیل و نہار میں اسلامیہ کالج لاہور میں منعقد ہونے والا اس مباحثہ کی روداد دیکھئے جسے سجاد باقر رضوی صاحب نے مرتب کیا ہے۔

جوانوں ہی کو زیب دیتی ہیں اور جب کوئی بڑا اور ذمہ دار شاعر اپنی عمر کی اس منزل سے گزر جاتا ہے تو قدرتی طور پر زندگی کے دوسرے مسائل و افکار اس کی توجہ کا مرکز بن جاتے ہیں اور حسن و عشق کا انسانی پہلو اس کی نظر میں بس اتنا ہی اہم رہ جاتا ہے جتنا کہ حیاتِ عالم کی بوجھنوں و وسعتوں اور رنگینوں میں وہ حقیقتاً ہے۔

اس لحاظ سے ناقدانہ دیانت کا پہلا تقاضا یہ ہے کہ ہم اقبال کی عشقیہ شاعری کو ان کے شباب کے پس منظر میں دیکھیں۔

اور اس پس منظر کے دو پہلو ہیں۔ ایک ان کے ذاتی حالات اور واقعات کا اور دوسرا ان تہذیبی، وایات کا جن کی آغوش میں ان کے ذہن و انشراح نے تربیت پائی تھی۔ پہلے تہذیبی۔ وایات کو دیکھئے۔ اقبال نے جس ماحول میں آنکھ کھولی تھی اور جو تمدنی تصور است و اثر میں پائے تھے وہ آج کے ماحول اور تصورات سے خاصے مختلف تھے انہوں نے اس صدی کے بالکل شروع میں اپنی شاعری کا عوامی طور پر آغاز کیا۔ اس سے چند سال قبل اس عہد کے سب سے بڑے ادیب اور نقاد مولانا اسلاف حسین حالی نے عشقیہ شاعری کے آداب پر گفتگو کرتے ہوئے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ عشق کا اعلان کہ ظریفی اور عشق کا پتہ بتانا بے عبرتی ہے۔ ان کے نزدیک ”ایسے مہکتے مہکتے کو فروغ کرنا اپنی تنگ نظری اور بے سوسلی“ کا ثبوت دینا تھا۔ لہذا انہوں نے اردو کے نئے شاعروں کو مشورہ دیا تھا کہ ”شعر میں جہاں تک ہو سکے کوئی ایسا لفظ نہ آئے جس سے مطلب کا کھلم کھلا کر یا عورت ہونا پایا جائے“۔ اپنے اس خیال کی معاشرتی اور اخلاقی وجہ بیان کرتے

ہوئے وہ لکھتے ہیں :

”عزل میں ایسے الفاظ استعمال کرنے جو عورتوں کے لوازمات و خصوصیات پر ولایت کریں۔ اس قوم کی حالت کے بالکل نامناسب ہیں، جو پر وہ کے قاعدہ کی پابند ہو کیونکہ اگر معشوقہ منکوحہ یا مخطوبہ ہے، تو اس کے حسن و جمال کی تعریف کرنی اور اس کے کرشمہ و ناز و انداز کی تصویر کھینچی گویا اپنے تنگ و ناموس گواہوں اور پریوں میں انٹروڈیوس کرانا ہے اور اگر کوئی بازار می بیسوا ہے تو اپنی نالافتی اور بددیانتی کا ڈھنڈورا پیٹتا ہے؛ مقدمہ شعروشاعری کے اس اقتباس سے آپ کو اندازہ ہو سکتا ہے کہ نصف صدی قبل نیک اور ثقہ قسم کے لوگ عشق و عاشقی کو کس نظر سے دیکھتے تھے اور اس کے اظہار و اعلان پر کیا اور کیسی پابندیاں عائد کرنے کے حامی تھے۔ مولانا حالی پانی پت، دہلی اور اس کے گرد و نواح کے مذہب پسند مسلمان گھرانوں کی تہذیب کے نمائندہ اور علمبردار تھے لیکن اس وقت کا پنجاب اور بالخصوص یہاں کا متوسط اور نچلا متوسط مسلمان طبقہ ان اسلامی تدریجوں کا شاید دنیا بھر میں سب سے زیادہ شیدائی اور محافظ تھا اور اتنا ہی ایسے ہی ایک گھرانے میں پیدا ہوئے تھے جس میں نیکی و پارسائی، عفت و پاکیزگی اور حیا و حجاب زندگی کی سب سے اونچی قدریں تھیں۔

اپنے صوفی منش بابا اور فارسی شعروادب کے مرشد اس سید میرسن کے شاگرد ہونے کے بعد اقبال نے پروفیسر آرنلڈ کے سامنے زانوائے تلمذتہ کیا اور پھر خود یورپ جا کر وہاں کے فلسفہ، ادب اور معاشرت کا گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ اس کے بعد ان کے ذہن نے جو بڑے بڑے فیصلے کئے ان میں کچھ تو انقباض تھے، کچھ رجحانی اور کچھ کو باسانی اعتدال پسندانہ کہا جاسکتا ہے۔ معاشرت میں مرد اور عورت کے باہمی تعلق کے بارے میں انہوں نے جو نقطہ نظر اختیار کیا، اسے اعتدال پسندانہ کہنا زیادہ صحیح ہو گا یہ اعتدال پسندی مختصر یہ ہے

کہ عورت کی 'مظلومی' پر غمناک ہونے کے باوجود آزاد ہی نسواں کی راہیں سبک دوی اور تیز خراہی سے اجتناب کیا جائے اور اس کے تمدنی فوائد کے ساتھ ساتھ اس کے اخلاقی مضامین پر بھی نظر رکھی جائے۔ غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ ان کی جس قدر عشقیہ شاعری ہمارے سامنے ہے، وہ ان کی اسی شان اعتدال کی مظہر اور آئینہ دار ہے۔

'ان کی جس قدر عشقیہ شاعری ہمارے سامنے ہے، سے ممکن ہے آپ کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوا ہو کہ کیا اقبال کی عشقیہ شاعری کا کوئی ایسا پہلو بھی ہے جو ہمارے سامنے نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی عشقیہ شاعری کا ایک حصہ تلف ہو چکا ہے اور اسے خود ان کے ہاتھوں نے تلف کیا۔ آج سے دس بارہ سال پہلے یہ بات راز میں تھی اور راز میں رہتی، اگر محترمہ عطیہ فیضی صاحبہ اپنی علم دوستی اور ادب نوازی کا ثبوت دیتے ہوئے وہ خطوط شائع نہ کر دیتیں، جو کم و بیش تیس برس سے ان کے پاس تھے اور جن سے اقبال کی جذباتی زندگی پر بیش قیمت روشنی پڑتی ہے، ان خطوط کو اگر 'بانگ درا' کی بعض نظموں کے پہلو بہ پہلو رکھ کر دیکھا جائے، تو دو باتوں میں قطعاً کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔ اول یہ کہ اقبال کو انسان کا عشق ہو سکتا تھا اور واقعاً انہیں ایک انسان سے یہ تعلق خاطر پیدا ہوا۔ دوم، اس جذبے کے زیر اثر انہوں نے پانچ چھ برس کے طویل عرصہ میں جو نظمیں کہیں، ان میں سے بعض کی اشاعت پر ان کو سخت تاثر تھا، لہذا انہیں شائع کر دیا گیا۔ اس طرح 'بانگ درا' کے حصہ دوم

۱۷ جولائی ۱۹۱۱ء کے خط میں (عطیہ فیضی کو) لکھتے ہیں: 'گذشتہ پانچ چھ سال سے میری نظمیں زیادہ تر ریٹریٹ نوعیت کی حامل ہیں اور میں سمجھتا ہوں پبلک کو انہیں پڑھنے کا حق نہیں لیکن تمہیں نے خود تلف کر ڈالی ہیں تاکہ کوئی انہیں چرا کر شائع نہ کر دے۔'

اقبال نامہ حصہ دوم، مرتبہ شیخ عطاء اللہ

کی وہ چند نظمیں جن سے ان کے دل کا حال کھلتا ہے، اس دور کی مکمل تصویر نہیں، ایک جھلک ہیں۔ تفصیل نہیں، اجمال ہیں۔

لیکن اس اجمال میں تفصیل کی بے شمار رمزی پوشیدہ ہیں جس طرح بعض مختصر کہانیاں اپنے تمام اختصار و ایجاز کے باوجود موضوع مطالعہ کی بنیاد ہی حقیقتوں کو پیش کرنے میں نہایت کامیاب ہوتی ہیں اور یہ پیش کش بہت سی طویل داستانوں کے مقابلہ میں زیادہ موثر اور فنکارانہ ہوتی ہے۔ اسی طرح 'ہانگ ورا' کی یہ نظمیں حیاتِ اقبال کے اس اہم دور کے آغاز، وسط، نقطہ عروج اور انجام کی خاصی کامیاب نشان دہی اور فنکارانہ ترجمانی کر رہی ہیں۔

اس سلسلہ کی ابتدا اوصال سے ہوتی ہے، جو انہوں نے ۱۹۰۶ء میں اس وقت لکھی تھی جب وہ میونخ یونیورسٹی (جرمنی) میں یہ غرض تعلیم اعلیٰ مقیم تھے۔ (اس وقت ان کی عمر کم و بیش تینیس۔ سترس کی تھی) اس نظم سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہر فنکار اور صاحب ذوق مرد کی طرح شاعر بھی سالوں سے اپنے مذاق اور معیار کی عورت کا منتظر اور متلاشی تھا۔ اور اس انتظار و تلاش کی ناکامیوں نے اس کی نفسی زندگی کو اندر ہی اندر بے طرح متاثر کر رکھا تھا۔ اس کے دل میں ایک عجیب سی تلخی اور مڑمی کا احساس جڑ پکڑ رہا تھا۔ لیکن حسن اتفاق دیکھئے کہ یورپ جا کر یہ دور جلد ختم ہو گیا اسے اپنے دل کی مراد مل گئی۔ وہ جس اُن جانے گوہر مقصود کی جستجو میں تھا، وہ اسے ہاتھ آگیا۔ اب اس کے دل کی کیفیت یکسر بدل چکی ہے۔ کہاں تلخی و نامرادی کا احساس اور کہاں بامراد اور کامگار ہونے کی لذت۔ نظم کے دو بند ہیں۔ پہلے بند میں گزشتہ حالت کو پیش کیا گیا ہے :

جستجو جس گل کی تڑپاتی تھی اے بے بل مجھے

خوبی قسمت سے آخر مل گیا وہ گل مجھے

خود تڑپتا تھا، چمن والوں کو تڑپاتا تھا میں
تجھ کو جب رنگیں نوا پاتا تھا، شرماتا تھا میں
میرے پہلو میں دل مضطر نہ تھا سیما ب تھا

از تکاب جرم اُلفت کے لئے بیتاب تھا
نامرادی محفل گل میں مری مشہور تھی

صبح میری آئینہ دار شبِ دیحور تھی
از نفس در سینہ خوں گشتہ نشتر داشتہ
زیر خاموشی نہاں غوغائے محشر داشتہ

دوسرے بند میں تلاش یار میں کامیاب ہو جانے کی مسرتوں اور کیفانگیزیوں
کا بیان ہے :

اب تاثر کے جہاں میں وہ پریشانی نہیں

اہل گلشن پر گراں میری غزلخوانی نہیں
عشق کی گرمی سے شعلے بن گئے چھالے مرے

کھیلتے ہیں بچیوں کے ساتھ اب نالے مرے
غازہ اُلفت سے یہ خاکِ سیاہ آئینہ ہے

اور آئینے میں عکسِ ہمدم دیرینہ ہے
قید میں آیا تو حاصل مجھ کو آزادی ہوئی

دل کے لٹ جانے سے میرے گھر کی بادی ہوئی
صوت سے اس نورِ شید کی اختر میرا تابندہ ہے

چاندنی جس کے غبارِ راہ سے شرمندہ ہے

یک نظرِ کردی و آدابِ فنا آموختی

اے خنکِ روزے کہ خاشاکِ مرا واسوختی

نظمِ دُحسن و عشق، کو بلاشبہ اس سلسلہ کی اگلی کڑی قرار دینا چاہیے۔ ولایت جانے سے پہلے انہوں نے ایک غزل (۱۹۰۵ء) میں کہی تھی۔

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں

مری سادگی دیکھ کیسا چاہتا ہوں

اس شعر کا مخاطب معشوق حقیقی ہے اور رنگِ بڑی حد تک روایتی ہے مگر 'دُحسن و عشق' میں خلوص کی وہ گرمی اور جذبات کی وہ شدت و صداقت ہے، جو صاف اس بات کا پتہ دیتی ہے کہ شاعر کا دل فی الواقع کسی گوشتِ پوست کے انسان کی محبت میں گھل چکا ہے۔ میر نے 'ابتدائے عشق' کے بعد آگے آگے دیکھئے ہوئے ہے کیا، کے جس مقام سے اپنے آپ کو خبردار کیا تھا، اس نظم میں اس کی کیفیتوں کا بیان ہے اور یہ سچ تو یہ ہے کہ راہِ عشق کی اس منزل کا ایسا پُر جوش اور مصورانہ بیان اردو شاعری کی تاریخ میں اور کہیں نہیں ملتا۔ نظم کے تین بند ہیں۔ پہلے بند میں بڑی خوبصورت تشبیہوں اور استعاروں کی مدد سے عشق کی بے خودی کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔ جس طرح ڈوبتی ہے کشتیِ سیمینِ قمر

نورِ خورشید کے طوفان میں ہنگامِ سحر

جیسے بوجاتا ہے گم نور کا لے کر آنچل

چاندنی رات میں مہتاب کا ہم رنگ کنول

جلوہِ طور میں جیسے یدِ بیضائے کلیم

موجہٗ نگہتِ گلزار میں غنچے کی شمیم

ہے ترے کیلِ محبت میں یونہی دل میرا

دوسرے بند میں شاعر اپنی اور محبوب کی ذات کو ایک دوسرے کے لئے
لازم و ملزوم قرار دیتا ہے، جیسے وہ بنے ہی ایک دوسرے کے لئے ہوں۔ ایک
دوسرے کے ساتھ رہنے اور جینے کی خاطر ہی پیدا کئے گئے ہوں۔ ان کے دلوں کا یہ
رشتہ، ان کی روحوں کا تعلق، ازلی وابدی ہے، کبھی نہ ٹوٹنے والا۔ اس بند میں
بیان کا حسن اور نکھر آیا ہے :

تو جو محفل ہے، تو ہنگامہ محفل ہوں میں

حسن کی برق ہے تو عشق کا حاصل ہوں میں

تو سحر ہے تو میرے اشک ہیں شبنم تیری

شامِ غربت ہوں اگر میں، تو شفق تو میری

میرے دل میں تری زلفوں کی پریشانی ہے

تیری تصویر سے پیدا مری حیرانی ہے

حسنِ کامل ہے ترا، عشق کامل ہے میرا

تیسرے بند میں ان صحت مند اثرات کا بیان ہے جو وارداتِ عشق نے شاعر کی

تخلیقی صلاحیتوں میں پیدا کئے ہیں۔ محبت اپنی تمام بے تابیوں اور بے قرار یوں کے

باوجود ایک زبردست تخلیقی تحریک ہے، ایک جوہر آفرین تجربہ ہے۔ اس سے انسان

کی سوئی ہوئی استعدادوں کو پیغامِ بیداری ملتا ہے اور قلب و نظر کی منتشروں

میں ایک نئی تنظیم، ایک نئی روح جلوہ گر ہوتی ہے :

بے مرے باغِ سخن کے لئے تو باد بہار

میرے بے تاب تخیل کو دیا تو نے قرار

جب سے آباد ترا عشق ہوا سینے میں
نئے جوہر ہوئے پید امر سے آئینے میں
حسن سے عشق کی فطرت کو ہے تحریک کمال
تجھ سے سرسبز ہوئے میری امیدوں کے نہال
قافلہ ہو گیا آسودہ منزل میرا

دوست سے ملنے کا شوق، اس کی جدائی کا غم اور اس کے انتظار کی تپش راہِ
محبت کے اہم مقامات ہیں۔ بانگِ درا کی بعض نظمیں صاف طور پر ان مقامات کا پتہ
دیتی ہیں۔ نظمِ کلی، شاعر کے اشتیاقِ دید کا نہایت مؤثر ثبوت ہے۔ اس سے اقبال
کے کسی قدر افلاطونی تصورِ محبت پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ کلی سورج کی کرنیں اپنے اندر
جذب کر کے حیاتِ نو پاتی ہے۔ وہ سورج سے دور ہونے کے باوجود اس کی شعاعوں
سے ہمکنار ہو کر اپنی نشوونما کا سامان کرتی ہے اور سینہ شگافی کے مزے لیتی ہے۔ شاعر
کا دل بھی کچھ ایسی ہی صورت کا متمنی ہے۔ وہ محبوب کو چھونے اور پانے کی نسبت اس
کی دید سے زندگی کا کیف بڑھانے اور اس کی مدد سے اپنی حقیقت کو سمجھنے سمجھانے
کا زیادہ آرزو مند ہے :

میرے خورشید! کبھی تو بھی اٹھا اپنی نقاب
بہرِ نظارہ بڑپتی ہے نگاہِ بے تاب
زندگی ہو تری نظارہ میرے دل کے لئے
روشنی ہو ترا گہوارہ میرے دل کے لئے
دورہ دورہ ہو مرا پھر طرب اندوزِ حیات
ہو عیاں جو ہر اندیشہ میں پھر سوزِ حیات

اپنے خورشید کا نظارہ کروں دُور سے میں
صفتِ غنچہ بزمِ آغوشِ رہوں نور سے میں
جانِ مضطر کی حقیقت کو نمایاں کر دوں
دل کے پوشیدہ خیالوں کو بھی عریاں کر دوں
اس طرح 'فراق' میں اس قسم کے اشعار ملتے ہیں،
سکوتِ شامِ جدائی ہوا بہانہ مجھے
کسی کی یاد نے سکھلا دیا ترانہ مجھے

یونہی میں دل کو پیامِ شکیب دیتا ہوں
شبِ فراق کو گویا فریب دیتا ہوں
اس ضمن میں 'سلیمی' 'محبت' کی گودی میں ہلی دیکھ کر 'بھی قابلِ ذکر
نظمیں ہیں 'سلیمی' میں 'سلیمی' کی آنکھوں کی تعریف ہے۔ محبت میں جذبہٴ عشق کو زندگی
کی اصل اور بنا قرار دیا گیا ہے اور مؤخر الذکر نظم میں ایک ایسے واقعہ کو فلسفیانہ
رنگ دیا گیا ہے جس سے شاعر کو ایک مسرت آمیز اچھٹھا ہوا ہے؛ ایک ہلی بھی
اس حُسن سے متاثر قبول کرتی دکھائی دیتی ہے جس حُسن سے خود شاعر متاثر ہے۔ اس
ذہین جانور کو مخاطب کر کے کہتے ہیں:

تجھ کو وزدیدہ نگاہی یہ سکھادی کس نے
رمزِ آغازِ محبت کی بتادی کس نے
شوخی تو ہوگی تو گودی سے اتاریں گے تجھے
گر گیا پھول جو سینے کا تو ماریں گے تجھے
کیا تجسس ہے تجھے؟ کس کی تمنائی ہے؟

آہ! کیا تو بھی اسی چیز کی سودائی ہے؟

یہ سب نظمیں وصال، حسن عشق، کلی، فراق، سلیمی، محبت اور۔۔۔۔۔ کی گود میں بٹی دیکھ کر۔۔۔۔۔ جو بانگِ درا کے حصّہ دوم میں درج ہے قیامِ یورپ (۱۹۰۵ء-۱۹۰۸ء) کے دوران میں لکھی گئیں لیکن وطن واپس پہنچ کر جذبات کی یہ کیفیت اور حالات کا یہ رنگ زیادہ دیر تک قائم نہ رہا۔ اس پہلو کی تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں۔ مختصراً یوں سمجھئے کہ اپنی جیسی بے شمار داستانوں کی طرح محبت کی یہ کہانی بھی اپنے المیہ انجام کی طرف بڑھنے لگی۔ اس کا اندازہ نوائے غم سے ہو سکتا ہے۔ یہ نظم بھی چونکہ بانگِ درا کے حصّہ دوم میں درج ہے، اس سے قدرتی طور پر یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ بھی اسی دور میں لکھی گئی ہوگی جس دور میں وصال، حسن و عشق اور تذکرہ بالا دوسری نظمیں لکھی گئیں۔ اس سبب یا غلط فہمی سے فارسی ان روایاتِ محبت کی کوئی واضح اور ارتقائی صورت اپنے ذہن میں قائم نہیں کر سکتا لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ نوائے غم ۱۹۱۱ء کے آغاز میں (یعنی وصال سے کوئی پانچ برس بعد لکھی گئی۔ محترمہ عطیہ فیضی کے نام ۴ دسمبر ۱۹۱۱ء کے خط میں یہ نظم بھیجتے ہوئے اقبال اسے اپنی ”تازہ ترین“ نظم قرار دیتے ہیں۔ اس نظم کو غور سے پڑھئے۔ اس میں بیان کردہ اور تشنّہ اظہارِ جذبات کو محسوس کیجئے اور پھر وصال کے لب و لہجہ اور موضوع سے اس کا مقابلہ لکھئے تو حیاتِ اقبال کا یہ راز سرِ بستہ خود بخود کھلتے لگتا ہے۔ اگر آپ وصال کا مطلع بول گئے ہوں تو ذہن میں تازہ کر لیجئے :-

جستجو جس گل کی ترپاتی تھی اے بلبل مجھے
خوبی قسمت سے آخر مل گیا وہ گل مجھے

کس قدر نشاط انگیز لہجہ ہے لیکن نوائے غم ایک ایسے دل کی صدا ہے جس میں
نشاط و اطمینان کی جگہ درد و یاس نے لے لی ہے۔ نظم کے دو بند ہیں۔ پہلے بند میں
بڑے واضح اور غیر مبہم انداز میں آرزوئے محبت کی پامالی کا ذکر ہے :

زندگانی ہے مری مثلِ رباب خاموش

جس کے ہر رنگ کے نغموں سے ہے لبریز آغوش

بربط کون و مکاں جس کی خموشی پر نثار

جس کے ہر تار میں ہیں سینکڑوں نغموں کے سرار

محشرستانِ نوا کا ہے امیں جس کا سکوت

اور منت کش ہنگامہ نہیں جس کا سکوت

آہ ! اُمیدِ محبت کی بر آئی نہ کبھی

چوٹِ مضراب کی اس ساز نے کھائی نہ کبھی

دوسرا بند اپنے اسلوب کے اعتبار سے نسبتاً مبہم ہے۔ ایک اور جگہ اقبال

نے کہا ہے :

شریعت کیوں گریباں گیر ہو ذوقِ تکلم کی

چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں

یہاں بھی اپنے دل کا مطلب استعارے میں چھپا جانے کی کوشش عیاں ہے

لیکن استعاروں سے بھلا دل کی بات چھپتی ہے۔ صاف معلوم ہوتا ہے۔ اقبال کہ

رہے ہیں : جب محبت میں بیتی ہوئی گھڑیاں یاد آتی ہیں تو سینے سے اک ہو کر اٹھتی

ہے۔ دل بے قابو ہو جاتا ہے اور آنکھوں میں آنسو تیرنے لگتے ہیں لیکن میری

بصیرت نے حالات کی اس ناسازگاری میں بھی ایک پہلو تسکین کا ڈھونڈ لیا ہے

ہمارے دیا ہوا غم میری روح اور فطرت کو پاکیزہ بنا رہا ہے۔ اشعار یہ ہیں:

مگر آتی ہے نسیم چمن طور کبھی
سمت گردوں سے ہوائے نفس حور کبھی

چھپر آہستہ سے دیتی ہے مرا تار حیات
جس سے ہوتی ہے رہا روح گرفتار حیات

نغمہ یاس کی دھیمی سی صدا اٹھتی ہے
اشک کے قافلے کو بانگِ دریا اٹھتی ہے

جس طرح رفتِ شبنم ہے مذاقِ رم سے
مری فطرت کی بلندی ہے فوائے غم سے

ان اشعار کا جو مفہوم میں نے اُوپر بیان کیا ہے، خطوط سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ محترمہ فیضی کے نام اپنے ۷ جولائی ۱۹۰۹ء کے خط میں دونوں کو جاننے والی ایک جرمن خاتون کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”اسے جواب لکھوں گا، تو وہ دن یاد کراؤں گا جب آپ جرمنی میں تھیں۔ افسوس کہ وہ دن ہمیشہ کے لئے گزر گئے۔“ پھر ۷ اپریل ۱۹۱۰ء کے خط میں لکھتے ہیں:

”ان دنوں کی یاد میں جویریت چکے ہیں لیکن جن کی یاد میرے قلب میں تازہ

ہے۔“

”پھول کا تحفہ عطا ہونے پر“ بھی اسی زمانے کی ایک نظم ہے۔ اس کا پس منظر (جس کا ذکر انہوں نے محترمہ عطیہ فیضی کے نام اپنے ۷ جولائی ۱۹۱۱ء کے خط میں کیا ہے)

یہ ہے کہ شہزادی ولیپ سنگھ نے جو علامہ سے خاص عقیدت رکھتی تھی، شاید ہمارے باغ میں ان کے اعزاز میں ایک خصوصی ضیافت کا اہتمام کیا۔ اس دعوت میں شہزادی موصوفہ کی ایک سہیلی مس گوٹسمن بھی شریک تھی۔ اس خوبصورت انگریز خاتون نے باغ سے ایک پھول توڑ کر جب شاعر کی خدمت میں پیش کیا تو اس کے تخیل و جذبات کو ایک زبردست تحریک ملی۔ پھول کا تحفہ عطا ہونے پر اسی تحریک اور تاثر کا نتیجہ ہے نظم کے ابتدائی اشعار میں اقبال پھول کو مبارکباد دیتے ہیں کہ اسے ایک 'مستِ ناز' گلچیں مل گیا، جس کے قرب و لمس کی بدولت اس کا مقصد حیات پورا ہوا :

تجھے وہ شاخ سے توڑیں ! زہے نصیب ترے

تڑپتے رہ گئے گلزار میں رقیب ترے

اٹھا کے صدمہٴ فرقت وصال تک پہنچا

تری حیات کا جو ہر کہاں تک پہنچا

اس پھول کی کامیابی سے شاعر کو اپنی ناکامی کا احساس تڑپانے لگتا ہے زندگی پھول کی ہو یا انسان کی اس کی تکمیل کا راز یہی تو ہے کہ اسے کوئی چاہے انتخاب کرے، اس کی طرف بڑھے اور اپنا لے۔ یہ نعمت جو شالامار کے اس پھول کو میسر آگئی شاعر اس سے محروم ہے۔ اسے اپنے 'گلچیں' کا نہ جانے کب سے انتظار ہے، لیکن اب تو وہ مایوس ہو چکا ہے۔ اب تو بہار بھی اس کے در و کا در مان نہیں :

میرا کنول کہ تصدق ہیں جس پہ اہل نظر

مرے شباب کے گلشن کو ناز ہے جس پر

کبھی یہ پھول ہم آغوشِ مدعا نہ ہوا

کسی کے دامنِ رنگیں سے آشنا نہ ہوا

شگفتہ کرنے سکے گی کبھی بہار اسے

فسردہ رکھتا ہے گلچیں کا انتظار اسے

اس افسردگی کی تائید بھی خطوط سے ہوتی ہے، بلکہ اس اسباب پر مزید روشنی پڑتی ہے۔ محترمہ عطیہ فیضی کے نام اپنے ۷ اپریل ۱۹۱۰ء کے خط میں ایک جگہ لکھتے ہیں: ابھی چند روز ہوئے مجھے ایک اطالوی شہزادی کا خط آیا تھا جس میں اُس نے میری چند نظمیں مع انگریزی ترجمہ کے طلب کی تھیں لیکن شاعری کے لئے میرے دل میں کوئی ولولہ موجود نہیں اور اس کی ذمہ داری آپ پر عائد ہوتی ہے۔“

مختصر یہ کہ جو شخص بھی ان نظموں کا مطالعہ گہری نظر سے کرے گا وہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ اقبال نہ صرف انسان سے عشق کرنے کا مذاق اور اہلیت رکھتے تھے بلکہ انہوں نے اس ذوق اور اہلیت سے مقدور بھر کام بھی لیا۔ ان کی زندگی اور کلام میں جو دردمندی اور گداز کی کیفیت متراثر پائی جاتی ہے اس میں اس انسانی عشق کی ناکامی کو بھی دخل ہے۔

عرصہ ہوالاہور کے ایک ہفت روزہ میں ڈاکٹر تاثیر مرحوم کا ایک مضمون اقبال کے طے والے اشائع ہوا تھا، اس میں انہوں نے جہاں علامہ مرحوم کے متعلق بعض نہایت عمدہ اور مفید معلومات درج کی تھیں وہاں یہ رائے ظاہر کی تھی کہ وہ ”عاشقی کے گنہگار کبھی نہ ہوئے“ اس طرح میں نے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کو ایک موقع پر معاملات عشق مجازی میں اقبال کی معصومیت پر زور دیتے ہوئے سنا ہے اور اب ایک اور فاضل نقاد یہ فرماتے ہیں کہ اقبال کو انسان کا عشق ہو ہی نہیں سکتا

تھا۔ میرے دل میں ان سب بزرگوں کے علم و فضل کی بڑی قدر ہے لیکن مجھے حیرت ہے کہ بانگ درا کی ان نظموں کی موجودگی میں جن کا اُد پر ذکر ہوا ہے انہوں نے اس قسم کی رائے کیونکر قائم کی۔ اور میرا جی چاہتا ہے میں ان سے یہ دریافت کرنے کی جسارت کروں: کیا 'وصال' میں جس 'گل' کے ملنے پر شاعر پھولے نہیں سماتا وہ خدا یا پیغمبر کے لئے استعارہ ہے؟ کیا 'حسن و عشق' میں حسن کی جن سحر کاریوں اور عشق کی سرشاریوں کا بیان ہے ان کا تعلق صوفیانہ عشق و محبت سے ہے؟ کیا 'نوا' کے غم کی 'حور' جس کے ہوائے نفس سے ان کا تار حیات چھڑ جاتا ہے، اس دنیا کی کوئی حور شہماکل نہیں؟ اور پھر "پھول کا تحفہ عطا ہونے پر" کو دیکھئے کسی دامن رنگین سے آشنا ہونے کی تمنا پر غور کیجئے۔ اس نظم کے آخری شعر میں جو خالص ارضی قسم کا درد و یاس ہے ذرا اسے محسوس کیجئے:

شگفتہ کرنے سکے گی کبھی بہار اسے

فسردہ رکھتا ہے گلچیں کا انتظار اسے

کیا یہ ایک عورت کا انتظار نہیں؟

یہاں اس بات کے بیان کرنے کی شاید ہی ضرورت ہو کہ ابتدائی عشق کے ایک مختصر دور کو چھوڑ کر اقبال نے عمر بھر اپنے ہی جذبات و افکار کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے اور ان کے مطبوعہ کلام میں سوائے چند غزلوں کے جو بانگ درا کے حصہ اول کے آخر میں ملحق ہیں، روایتی قسم کی شاعری کا نام نہیں اور دورِ اول کے بعد ان کی غزل بھی سرتاپا ان کے حقیقی احساسات کی ترجمان بن جاتی ہے مثال کے طور پر مارچ ۱۹۰۸ء کی مشہور غزل کا مقطع دیکھئے:

نہ پوچھ اقبال کا ٹھکانا ابھی وہی کیفیت ہے اس کی

کہیں سرِ ہنزار بیٹھا ستم کش انتظار ہوگا

اس شعر کے متعلق جس پر یاسانی روایتی ہونے کا شبہ ہو سکتا تھا، سر
عبدالقادر مرحوم جیسے محرم اقبال نے اپنے ایک مضمون میں سخن گسترانہ لکھا ہے یہ
”روایتی نہیں واقعاتی ہے“!

ان حقائق و واقعات کے پیش نظر کم از کم میرے نزدیک اس رائے کے لئے
رائی بھر بھی جواز پیدا نہیں ہوتا کہ اقبال انسانی عشق کے بنیادی اور نہایت قیمتی تجربے
سے محروم تھے یا وہ طبعاً اس کے اہل نہ تھے یا وہ اپنے آپ کو ان جذبات سے بالاتر
یا بے نیاز سمجھتے تھے۔

یہی بات کہ اقبال کی عشقیہ شاعری بہت گھٹیا درجہ کی شاعری ہے
سو یہ رائے بھی میرے نزدیک ناانصافی یا غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اقبال کے مجموعی
کلام اور شاعرانہ کارنامے میں اگرچہ عشقیہ شاعری (ظاہر ہے یہاں بحث انسانی
عشق سے تعلق رکھنے والی شاعری سے ہے) کی حیثیت کچھ ایسی نمایاں اور اہم
نہیں اور آج تک نقادوں نے بھی اس طرف کوئی توجہ نہیں کی، لیکن جیسا کہ آپ اوپر
دیکھ آئے ہیں یہ کلام جس قدر بھی ہے نہایت اونچے درجے کا اور منتخب ہے۔
یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہوگی کہ جس طرح ترقی پسند تحریک کے باقاعدہ
وجود میں آنے سے بہت دن پہلے اقبال اس تحریک کے صحت مند اور مفید عناصر
کو اپنی شاعری میں پیش کر رہے تھے۔ مثلاً خضر راہ (۱۹۲۰ء) میں انہوں نے روس کے
بالشویک انقلاب کو آفتاب تازہ قرار دیا اور نہایت پرجوش اور الہانہ انداز میں اس کا خیر مقدم کیا؛
آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسمان ڈوبے ہوئے تاروں کا نام کب تک

توڑ ڈالیں فطرتِ انسان نے زنجیریں تمام
دوریِ جنت سے روتی چشمِ آدم کب تک

اسی طرح اردو کی جدید عشقیہ شاعری کے لئے بھی انہوں نے ہی راستہ ہموار کیا۔ اقبال پہلے شخص ہیں جنہوں نے اردو کی عشقیہ شاعری کو غزل کے مبہم اور گریز پر اسلوب سے نکال کر نظم کے واضح اور زیادہ حقیقت پسندانہ پیرایہ سے آشنا کیا اور اس صنفِ شعر میں عورت کا کھویا ہوا ذاتی اور انفرادی تشخص اس کو لوٹایا، لیکن میں سمجھتا ہوں یہ بات ذرا وضاحت طلب ہے۔

مولانا حالی نے مقدمہٴ شعر و شاعری میں اردو کی قصیدہ نگاری کا ایک عیب یہ بیان کیا ہے کہ شاعر حضرات امر اور دسا کی تعریف کچھ ایسے غیر شخصی اور غیر حقیقی انداز میں کرتے تھے کہ قصیدہ جس امیر کی شان میں لکھا گیا ہو اگر شاعر کسی وجہ سے اس کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کو اپنی مدح سرائی سے اور اپنے آپ کو اس کی گرم فرماں سے مستفید نہ کر سکے، تو وہی لکھا لکھایا قصیدہ کسی اور امیر کے سامنے پڑھا جا سکتا تھا۔

بس یہی حال اردو کی عشقیہ شاعری کا تھا۔ عورت کے حسن و جمال اور چاہنے والے کے جذبہٴ شوق وصال اور غمِ فراق کا ذکر کچھ ایسے آفاقی انداز میں کیا جاتا تھا کہ وہ حسن کسی بھی عورت کا حسن اور وہ جذبات کسی بھی عاشق کے جذبات قرار پا سکتے تھے۔ اقبال اردو کے پہلے شاعر ہیں، جنہوں نے زبان سے کچھ کہے بغیر یعنی ان روایات کے خلاف صدائے احتجاج بلند کئے بغیر، عملاً اس غیر حقیقی فضا کو یکسر بدل دیا۔ ان کے ہاں نہ روایتی حسن کا بیان ہے اور نہ روایتی عشق کا۔ ان کی عشقیہ شاعری میں لبِ لعلیں، چشمِ غزال، قیامت انگیز قامت، پتلی قرآن، نازک بدن، گوری گداز باہوں

اور وہی سیاہ زلفوں کا کہیں ذکر نہیں۔ اسی طرح، ہجر و وصال کے ان روایتی تذکروں کا بھی گزر نہیں۔ جس کے دامن کشش سے عالی اور اکبر تک نہ بچ سکے۔ اقبال کے ہاں عورت صنف کے طور پر نہیں بلکہ فرد کی حیثیت میں آئی ہے لہذا ان کی عشقیہ شاعری میں صرف وہی باتیں، وہی واقعات، ملتے ہیں جن سے خود ان کو سابقہ پڑا۔

مثال کے طور پر ان کے تصور ہجر و فراق کو لیجئے۔ اردو اور فارسی کے شعرا و صلیب سے وصال کے گیت گاتے اور ہجر و فراق سے پناہ مانگتے آئے تھے۔ ان کے نزدیک وصال سے بڑھ کر کوئی لذت اور ہجر سے بڑھ کر کوئی اذیت نہ تھی لیکن اقبال کی عشقیہ شاعری میں یہ نقشہ یکسر بدلا ہوا نظر آتا ہے۔ ان کے ہاں وصال کی تعریف اور خواہش کم سے کم اور ہجر کی ناگزیری اور فیضِ رسائی کا بیان زیادہ سے زیادہ ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ سنی سنائی باتوں اور روایتی خیالات کی بجائے اپنے تجربات اور واردات پر بھروسہ کرتے اور انہی کو بیان کرتے تھے۔ یہاں میں بانگِ درا کی ایک چھوٹی سی نظم کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جس کا عنوان ہے ”دوستارے“۔ یہ عنوان دراصل دو محبت کرنے والے دلوں کے لئے استعارہ ہے، جو اپنی بے اندازہ آرزوئے اتصال کے باوجود ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے یا کر دئے جاتے ہیں، اس لئے کہ جدائی آئینِ حیات ہے۔ اس سے مفر نہیں۔ دیکھئے نظم کا اسلوب کس قدر سادہ مگر پُر تاثیر ہے:

آئے جو قرائل میں دوستارے کہنے لگا ایک دوسرے سے
یہ وصل مدام ہو کیا خوب! انجامِ خرام ہو تو کیا خوب!

تھوڑا سا جو مہرباں فلک ہو

ہم دونوں کی ایک ہی چمک ہو!

لیکن یہ وصال کی تمنا پیغامِ فداقی تھی سدا پا

گردش تاروں کا ہے مقدر ہر ایک کی راہ ہے مقدر

ہے خواب ثباتِ آشنائی

آئین جہاں کا ہے جدائی !

۱۰۔ اسی طرح فلسفہ غم میں محبوب کی جدائی کے شدید مگر صحت مند نفسیاتی اثرات

کریوں بیان کرتے ہیں :

آرزو کے خون سے رنگیں ہے دل کی داستان

نغمہ انسانیت کامل نہیں غیر از فناں

ویدہ بینا میں داغ غم چراغ سینہ ہے

روح کو سامانِ زینت آہ کا آئینہ ہے

حادثاتِ غم سے ہے انسان کی فطرت کو کماں

غازہ ہے آئینہ دل کے لئے گردِ ملال

غم جوانی کو جگا دیتا ہے لطفِ خواب سے

ساندہ بیدار ہوتا ہے اسی مضراب سے

طاوڑِ دل کے لئے غم شہپر پرواز ہے

راز ہے انسان کا دل غم انکشافِ راز ہے

غم نہیں غم، روح کا اک نغمہ خاموش ہے

جو سرو و بربط ہستی سے ہم آغوش ہے

میری رائے میں ایسی حقیقت پسند، بصیرت افروز، پاکیزہ جذبات اور

صدق مقال شاعری کو گھٹیا درجے کی شاعری قرار دینا حیرت انگیز اور افسوسناک

ہی نہیں مضحکہ خیز بھی ہے۔

فکرِ اقبال پر ایک نظر

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کی تصنیف 'فکرِ اقبال' پر میری رائے یا تبصرہ سننے سے پہلے آپ ایک فاضل کی رائے اس بارے میں سینے کے علامہ مرحوم کے فلسفہ و کلام کو کس قابلیت اور صلاحیت کے نقاد کی ضرورت ہے اور انہیں اب تک ایک ایسا نقاد کیوں نہیں ملا۔ ہندوستان کے فیڈرل سروس کمیشن کے سابق رکن اور کشمیر یونیورسٹی کے موجودہ وائس چانسلر مسٹر آصف فیضی اپنے ایک بلند پایہ مقالہ میں اقبال کے اسلامی فکر پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتے ہیں :

افسوس کی بات ہے کہ اس باشاۃ فکر و شعر کی زندگی، شاعری اور فلسفہ پر کوئی ناقدانہ مقالہ اب تک نہیں لکھا گیا حالانکہ یہ گزشتہ کئی صدیوں میں دنیائے اسلام کا شاید سب سے بڑا شاعر تھا۔ اقبال پر کوئی سیر حاصل مقالہ لکھنا آسان نہیں ہے۔ لکھنے والے کو عربی، فارسی اور اردو تینوں زبانوں میں مہارت حاصل ہونی چاہیئے اور اسے اس عہد کے ماحول کو سمجھنا چاہیئے جس میں اقبال نے زندگی بسر کی۔ پھر اسے کیمبرج کے اس دور میں جانا چاہیئے جبکہ میک ٹیکرٹ موجود تھا۔ بعد ازاں جرمن فلسفیوں ہیکل اور فگنہ کی تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ نیز اسے نطشے کے خیالات

سے کامل آگاہی ہونی چاہیے۔ اس کے ساتھ اسے جلی اور ایرانی عرب قوموں کے تخیلات کا مطالعہ کرنا چاہیے جنہوں نے انسانِ کامل کا تخیل پیدا کیا۔ سب سے آخر میں یہ کہ اس میں تنقید کی استعداد اور شاعری کا صحیح مذاق ہونا چاہیے۔ اقبال کے لئے ایسا نقاد جو شاعرانہ اور فلسفیانہ دونوں ذہنیاتوں کا مالک ہو اب تک پیدا نہیں ہوا ہے مگر دنیا بے امید قائم ہے۔^۱

یہ رائے ۱۹۵۳ء میں ظاہر کی گئی تھی۔ فکرِ اقبال اس کے کئی سال بعد شائع ہوئی کیا خلیفہ عبدالحکیم کی ذات میں اقبال کو وہ نقاد مل گیا جس کی ضرورت و اہمیت پر آصف فیضی نے زور دیا ہے؟ آپ کو میرے جواب پر شاید حیرت ہو۔ میرا جواب یہ ہے کہ اگرچہ خلیفہ مرحوم میں وہ تمام صلاحیتیں اور لیاقتیں موجود تھیں جن کا ذکر آصف فیضی نے اپنی مذکورہ بالا تحریر میں کیا ہے، اس کے باوجود فکرِ اقبال مطلوبہ تصنیف نہیں ہے۔ زیرِ نظر مضمون میں اس مختصر جواب کو قدرے تفصیل سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اقبال پر بہت سے لوگوں نے بہت کچھ لکھا ہے لیکن اکثر کے لکھنے کا ڈھنگ سوائے شاید ڈاکٹر یوسف حسین خان، آل احمد سرور اور عزیز احمد کے قریب قریب یکساں ہے اور وہ ڈھنگ یہ ہے کہ جس موضوع پر قلم اٹھانا مقصود ہو مثلاً آپ کو اقبال اور عورت، یا اقبال اور فرنگ پر مضمون لکھنا ہے۔ آپ اس موضوع پر اقبال کے اردو

۱۔ جناب آصف فیضی نے یہ مقالہ امریکہ میں منعقدہ پہلے اسلامک کونگریس (۱۹۵۳ء) میں بھارت کے نمائندے

کی حیثیت سے پڑھا تھا۔ ترجمہ کے لئے دیکھئے 'طلوعِ اسلام' کراچی فروری ۱۹۵۴ء

اور فارسی کلام سے اشعار چھانٹ کر انہیں کسی مناسب ترتیب سے آگے پیچھے لکھ لیں۔ یہ مرحلہ طے ہو جائے تو سمجھئے کہ پچھتر فیصدی کام آپ کا انجام پا گیا۔ اس کے بعد آپ کو فقط اتنی سی زحمت اور گوارا کرنی ہے کہ ہر دو یا چار اشعار کو سامنے رکھ کر ان کا مفہوم و مطلب کسی قدر زور دار نثر میں بیان کر دیجئے اور جہاں آپ کا بیان ختم ہو رہا ہے وہاں نیچے وہ دو یا چار اشعار درج کر دیجئے اور اس سلسلہ کو جاری رکھئے تاکہ آپ نے موضوع سے متعلق جس قدر اشعار چھانٹ رکھے ہیں ان سب کا مفہوم و مطلب آپ کے قلم سے بیان ہو جائے اور خود وہ اشعار اپنے اپنے مفہوم کے بعد مضمون کے اندر جگہ پالیں۔ جب یہ ہو چکے تو سمجھئے کہ آپ کا مضمون مکمل ہے اور آپ کو حیرت نہیں ہونی چاہیئے کہ اگر کوئی فاضل نقاد کسی وقت آپ کے مضمون کے بارے میں یہ رائے ظاہر کر دے کہ وہ اقبالیات میں قابلِ قدر اضافہ ہے، آپ مجھے اجازت دیں تو میں کہوں گا کہ فکرِ اقبال بھی اپنے تمام حجم و ضخامت کے باوجود بنیادی طور پر ایک ایسی کتاب ہے۔ اس میں لکھنے کا یہی ڈھنگ اور توضیح و تشریح کا یہی اسلوب روار کھا گیا ہے۔

میرا خیال ہے میں نے کچھ سختی سے کام لیا ہے۔ اوپر میں نے جو کچھ کہا ہے اس سے آپ یہ نہ سمجھ بیٹھئے کہ میں فکرِ اقبال کی افادیت کا سرے سے منکر ہوں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ میں اسے بے حد مفید خیال کرتا ہوں۔ ۸۶۵ صفحات کی اس صاف ستھری کتاب میں خلیفہ عبدالحکیم مرحوم نے بے شمار مفید اور پتہ کی باتیں بیان کی ہیں اور کہیں کہیں اقبال کے کلام و فلسفہ کے کسی پہلو پر کچھ نئی روشنی بھی پڑتی ہے لیکن یہ حیثیت مجموعی ان سے جس معیار اور جس نوع کی جدید تنقید و تجزیہ متوقع تھا اور جس کے وہ ہمیشہ اہل سمجھے جاتے تھے فکرِ اقبال سے وہ توقع پوری نہیں ہوتی۔ اقبالیات کا کونسا

اہم پہلو ایسا ہے جس پر انگریزی اور اردو میں اچھا خاصا مواد موجود نہ ہو۔ اقبال اور اسلام، اقبال کی تنقید مغربی تہذیب پر، اقبال کا تصور خودی، اشتراکیت اور اقبال، اقبال کے ہاں ابلیس کا تصور، اقبال کا نظریہ عشق، یہ سب موضوعات ایسے ہیں کہ ان پر مختلف لکھنے والے پہلے قلم اٹھا چکے ہیں اور ان کے بارے میں اس امر کی بہت لم گنجائش ہے کہ کوئی نقاد اب کوئی نئی بات بیان کر سکے گا۔ کوئی ایسی بات جو اقبال کے سجدہ طالب علموں کو پہلے سے معلوم نہ ہو۔ اور اگر ایسا نہیں، اگر کوئی لکھنے والا پہلے سے موجود معلومات میں معتذبہ اضافہ نہیں کر سکتا یا پہلے سے موجود معلومات کا کسی نئے اور وسیع تر نقطہ نظر سے جائزہ نہیں لے سکتا تو ۸۶ صفحات کی نئی کتاب لکھنے کا جواز پیش کرنا بھی اس کے لئے مشکل ہونا چاہیئے اور یہ محض اتفاق نہیں کہ دیباچہ میں خود خلیفہ مرحوم نے جو جواز پیش کیا ہے وہ قاری کو قائل اور مطمئن کرنے کے لئے کافی نہیں۔ دیباچہ کی متعلقہ سطور آپ بھی ملاحظہ فرمائیے۔ خلیفہ مرحوم یہ بتانے کے بعد کہ اقبال پر سینکڑوں مضامین اور کتابیں لکھی جا چکی ہیں اور یہ سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا، لکھتے ہیں :

”اقبال پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں محققانہ تصانیف بہت کم ہیں۔ میرے نزدیک اقبال پر دو کتابیں نہایت عالمانہ، نہایت پلیم اور نہایت جامع ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان صاحب کی ”روح اقبال“ اور مولانا عبدالسلام صاحب ندوی کی کتاب ”اقبال کامل“۔ ان دو کتابوں کو ملا کر پڑھیں تو اقبال کے کلام اور اس کی تعلیم کا کوئی پہلو ایسا دکھائی نہیں دیتا جو محتاج تشریح اور تشنہ تنقید باقی رہ گیا ہو لیکن اقبال کے افکار میں اتنی گہرائی، اتنی پرواز اور اتنی

وسعت ہے کہ ان کتابوں کے جامع ہونے کے باوجود مزید تصنیف کے لئے کسی معذرت کی ضرورت نہیں۔“

اول کسی موضوع پر ایک یا ایک سے زیادہ تصانیف کو نہایت عالمانہ، نہایت بلیغ اور نہایت جامع قرار دینا پھر اس پر یہ اضافہ کرنا کہ موضوع زیر بحث کا کوئی پہلو اب ایسا باقی نہیں رہا جو محتاج تشریح اور تشنہ تنقید ہو۔ اس کے بعد ایک ضخیم کتاب اس عذروہ جسارت کے ساتھ پیش کر دینا کہ موضوع کی وسعت اور گہرائی کو دیکھتے ہوئے ایسا کرنے کے لئے کسی معذرت کی ضرورت نہیں، میں سمجھتا ہوں ایک نامور ادیب اور محقق کے یقیناً نمایان نشان نہیں۔ کیونکہ اگر موضوع کی وسعت اور گہرائی اور پرواز کو کسی تصنیف نے احاطہ نہیں کیا تو وہ نہایت جامع، کیونکر ہوئی اور اگر وہ جامع ہے اور اب کوئی پہلو محتاج تشریح، اور تشنہ تنقید باقی نہیں تو پھر موضوع کی وسعت اور گہرائی کا سوال اٹھانا کہاں تک درست ہے؟ اور اس بناء پر ایک ضخیم کتاب پیش کرنے کے کیا معنی؟ اگر آپ براہ مابین تو یہ کہوں گا کہ یہ تضاد یہ ابہام، یہ بے وضاحتی صرف ہمارے یہاں ہی ممکن ہے۔ مغرب کا کوئی دانش ور جب کسی موضوع پر قلم اٹھائے گا جس کی طرف بہت سے لوگ پہلے متوجہ ہو چکے ہوں تو وہ اپنی تصنیف کے مابہ امتیاز اور اس کی ضرورت کے وجوہ کو نہایت غیر مبہم اور صاف صاف لفظوں میں بیان کرے گا اور اس کی تصنیف اس ضرورت کے مطابق اور ان خصوصیات کی حامل ہوگی مصنف نے جن کا اظہار کیا ہوگا۔

میں جس معیار پر فکرِ اقبال کو جانچ رہا ہوں ممکن ہے آپ اسے ضرورت سے زیادہ کڑا خیال کریں۔ میرے پاس اس معیار کے حق میں تین دلائل ہیں اول

’فکرِ اقبال‘ کے مصنف ملک کے ان فاضلوں میں سے تھے جن کے فکر و نظر اور قلم کے حریف شاید ہم میں درجن بھر سے زیادہ نہ نکلیں گے۔ دوم، اقبال کے شعر و فکر سے مرحوم کو زندگی بھر کا لگاؤ اور مناسبت تھی۔ ان کے اور علامہ اقبال کے درمیان بہت سی باتیں مشترک تھیں۔ دونوں کشمیری نژاد تھے۔ دونوں کا تعلق سیالکوٹ اور لاہور سے تھا۔ دونوں اسلامیات سے شغف رکھتے تھے۔ دونوں نے مغربی یونیورسٹیوں سے فلسفہ میں پی، ایچ، ڈی کیا تھا۔ دونوں کے تحقیقی مقالات کے موضوع کا بھی باہمی تعلق تھا۔ علامہ مرحوم نے ایران کے عام متصوفانہ فکر پر تحقیق کی تھی اور خلیفہ مرحوم نے حکمتِ رومی پر۔ دونوں نے مشرق و مغرب کے فلسفیانہ افکار کا بغور مطالعہ کیا تھا۔ اقبال بہت بڑے شاعر تھے، انہیں فارسی زبان پر کامل عبور حاصل تھا اس کے علاوہ وہ عربی اور جرمن زبان سے آشنا تھے۔ خلیفہ مرحوم بھی شعر کہتے تھے اور اگرچہ وہ کوئی بڑے شاعر نہ تھے لیکن وہ شعر کا بہت عمدہ ذوق رکھتے تھے اور ہمارے عہد کے چوٹی کے سخن فہموں میں سے تھے۔ فارسی کے علاوہ انہیں بھی عربی اور جرمن سے واقفیت تھی۔ ذوق و نظر کے اس آہنگ اور اشتراک کے باعث خلیفہ مرحوم اقبال پر غالباً سب سے بڑی اتھارٹی مانے جاتے تھے اور اتھارٹی کی تحریر کو کڑے سے کڑے معیار سے جانچنا عین انصاف ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ ملک میں لکھنے پڑھنے کے عام معیار کو دیکھتے ہوئے اگر حوصلہ افزائی کی خاطر جانچ پرکھ میں نرمی اختیار کرنی ضروری ہو تو وہ صرف طبعِ زاو تخلیقات کے لئے ہونی چاہیئے۔ تحقیقی اور تنقیدی کاموں کے پرکھنے میں نرمی سے کام لینے کے یہ معنے ہوں گے کہ ہم پست معیار پر قانع ہو گئے ہیں طبعِ زاو تخلیقات کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ملک کے لوگ قدرتاً جس قابلیت اور صلاحیت کے مواقع ہوئے ہیں، ان کی تخلیقات اُسی کے مطابق ہوں گی لیکن

محققانہ اور ناقدانہ کام کی صورت دوسری ہے۔ تحقیقی صلاحیت شاعرانہ صلاحیت کی طرح نرمی خدا داد اور وہی نہیں ہوتی کہ محنت و کاوش اور کڑی نکتہ چینی اور نگرانی سے اس کے معیار کو بہتر اور زیادہ تسلی بخش نہ بنایا جاسکے۔ لہذا ذاتی طور پر میں خیال کرتا ہوں کہ تنقیدی اور تحقیقی کاموں کے پرکھنے میں نرمی یا رعایت سے کام لینا پرلے درجے کی ناعاقبت اندیشی ہوگی۔

ان اصولی باتوں کے بعد آپ فکرِ اقبال کو ایک نظر دیکھئے۔ علامہ اقبال کے خطبات انگریزی کی تلخیص سے قطع نظر کتاب کے بیس باب ہیں جو ۴۷۷ صفحوں پر پھیلے ہوئے ہیں۔ چند عنوان یہ ہیں: اسلام اقبال کی نظر میں، مغربی تہذیب و تمدن پر اقبال کی تنقید، اشتراکیت، جمہوریت، عقل پر اقبال کی تنقید، عشق کا تصور، تصوف،

اقبال اپنی نظریں، ابلیس، اسرارِ خودی، رموزِ بخودی، اگر طلباء اور اقبالیات کے عام پڑھنے والوں کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ ابواب بڑے پُر از معلومات اور افادیت کے حامل ہیں۔ ان میں فکرِ اقبال کے بہت سے پہلوؤں کو سلیس، رواں اور بعض مقامات پر دل کش انداز میں پیش کیا گیا ہے لیکن ان میں سے شاید ہی کوئی باب ایسا ہوگا جہاں دوسرے لکھنے والوں سے زیادہ گہرائی یا محققانہ وقتِ نظر سے لبا گیا ہو۔ یہاں صرف ایک باب کا دیکھ لینا کافی ہوگا: مغربی تہذیب و تمدن پر

اس کی تنقید۔ مغربی تہذیب پر اقبال کی تنقید مطالعہ اقبال میں بڑی اہمیت رکھتی ہے یہ تنقید علامہ مرحوم کے مشن کا لازمی حصہ تھی۔ کوئی بڑا مفکر اس وقت تک اپنے نظریہ حیات اور تصورات کی تبلیغ کامیابی کے ساتھ نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ رائج الوقت تصورات کا گہری نظر سے جائزہ نہ لے اور ان پر کڑی اور جامع تنقید نہ کرے اس کام کو آپ منفی یا تخریبی کہہ سکتے ہیں لیکن یہ کام ذہنی انقلاب کے لئے اساسی

اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔ بقول رومی

ہر بنائے ہنس کا باداں کھنڈہ اول آں تعمیرِ ادیباں کھنڈہ

اس اعتبار سے یہ قدرتی بات تھی کہ اقبال مغربی یعنی دورِ حاضر کی تہذیب کا جائزہ لے کر اس کے نیک و بد کو دانشگان طریق سے بیان کرتے۔ یوں تو ہوش سنبھالتے ہی اقبال مغربی تہذیب اور اثرات سے دوچار تھے۔ لیکن انہیں اس تہذیب کو بغور اور بہت قریب سے دیکھنے کا موقع پہلی بار اُس وقت ملا جب وہ ۱۹۰۵-۱۹۰۸ء تک انگلستان میں اعلیٰ تعلیم کی غرض سے مقیم تھے۔ اس قیام کے دوران اقبال نے اعلان کیا تھا،

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی

جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا پائیدار ہوگا

اس کے بعد اقبال کم و بیش تیس برس اور رہے اور اس طویل مدت میں انہوں نے مغربی تہذیب کے بارے میں بہت کچھ کہا۔ تاریخ وار دیکھا جائے تو شاعری سے قطع نظر ۱۹۱۰ء میں اقبال نے علی گڑھ میں جو مشہور خطبہ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر کے عنوان سے دیا تھا اس میں مغربی تہذیب پر ان کے کچھ خیالات کا اظہار تھا۔ اس کے بعد امرارِ خودی (۱۹۱۵ء) اور رموزِ خودی (۱۹۱۸ء) کے دیباچوں میں مغربی تہذیب کے کچھ پہلوؤں سے بحث کی۔ پیامِ مشرق جو ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی ہے، یہی ایک مغربی مفکر گوٹے کی 'سدام مغرب' کے جواب میں ۱۹۳۰ء میں اقبال نے جو انگریزی خطبات اسلامی فکر کی تدوین نو کے سلسلہ میں دئے ان میں مغربی فکر و تمدن سے جا بجا بحث ملتی ہے۔ کلام کا ایک مجموعہ اقبال نے خاص مغربی تہذیب پر تنقید کے لئے وقف کرنا پسند کیا۔ ضربِ کلیم (۱۹۳۶ء) کے سرورق پر درج ہے: ضربِ کلیم یعنی اعلانِ جنگ دورِ حاضر کے خلاف۔ علاوہ ازیں اپنے خطوط، سیاسی خطبات، بیانات

بعض دوسری تحریروں میں بھی اقبال نے مغربی تہذیب اور اس کے نتائج و اثرات پر اظہارِ خیال کیا ہے مختصر یہ کہ نئیس برس کے طویل عرصہ میں اقبال نے مغربی تہذیب کے بارے میں بہت کچھ کہا اور جہاں تک ممکن یا ضروری تھا اس کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیا۔ اس جائزے کا محققانہ تجزیہ ہمارے لئے از بس ضروری ہے۔

لیکن میں سمجھتا ہوں یہ کام مناسب طریق سے اب تک نہیں ہو پایا۔ عام تاثر یہ ہے کہ اقبال نئی تہذیب کے جانی دشمن تھے اور انہوں نے موقع بے موقع اس پر حملہ کیا ہے، اس کے قابلِ تعریف پہلوؤں سے قطع نظر کی ہے اور اس کے عیب دار پہلوؤں کو جی بھر کر ہدفِ ملامت ٹھہرایا ہے۔ امر واقعہ اس کے خلاف ہے۔ اقبال نے نئی تہذیب کے روشن پہلوؤں کی ہمیشہ داد دی ہے لیکن مجموعی حیثیت سے چونکہ وہ نئی تہذیب کو روحانی و اخلاقی قدروں کا قاتل اور انسانیت کے حق میں مضر خیال کرتے تھے لہذا قدرِ ثمان کی بیشتر توجہ اس کے زیرِ پلے اثرات کی روک تھام میں صرف ہوئی۔ مغربی تہذیب پر اقبال کی تنقید کے کئی پہلو ہیں۔ سیاسی اخلاقی، روحانی، معاشرتی، معاشی اور خالص علمی اور نظری بھی۔ خلیفہ عبدالحکیم نے پچاس صفحات پر اس موضوع سے بحث کی ہے۔ اس طوالت کے باوجود وہ تشنہ اور نامکمل ہے۔ باب کے آغاز میں مغربی تہذیب کے عناصر ترکیبی پر مختصر گفتگو کرنے کے بعد انہوں نے بال جبریل سے تقریباً دس صفحوں میں وہ اشعار درج کر دیے ہیں جن کا تعلق کسی نہ کسی طرح تنقیدِ مغرب سے ہے۔ دس صفحات پر پھیلے ہوئے یہ اشعار بیشتر بلا تبصرہ ہیں۔ اس بناء پر ان کا اندراج غیر ضروری اور بے عمل سا دکھائی دیتا ہے۔ لیکن جو مجموعی تبصرہ یا تعارفی نوٹ ان کے آغاز میں خلیفہ صاحب نے رقم کیا ہے۔ وہ دلچسپ ہونے کے باوجود اقبال کے موقف کی غلط اور غیر منصفانہ تعبیر پر مشتمل ہے اور خلیفہ حکیم کے قلم سے اس کا اظہار عجائبات سے معموم ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں :

گرچہ ہے دلکش بہت حسنِ فرنگ کی بہار

طارکِ ملتِ دِبالِ دانہ و دام سے گزرا

میری اس گفتگو کو جملہ معترضہ سمجھئے، مجھے کہنا یہ تھا کہ 'فکرِ اقبال' کا یہ باب اپنی طوالت کے باوجود اقبال کی تنقیدِ مغرب کے سب پہلوؤں کا احاطہ نہیں کرتا۔ نہ صرف احاطہ نہیں کرتا بلکہ اس کے صحیح محرکات کو بھی مناسب طریق سے پیش کرنے سے قاصر رہا ہے۔ جیسا کہ میں نے اوپر کہا ہے اقبال کی تنقیدِ مغرب کے کئی پہلو ہیں: سیاسی، اخلاقی، معاشی اور خالص نظریاتی بھی۔ محققانہ طریقہ یہ ہوتا کہ ان پہلوؤں کو الگ الگ بیان کیا جاتا، ہر ایک پہلو کے محرکات و وجوہ سے بحث کی جاتی اور بتایا جاتا کہ تنقید کہاں تک درست یا کہاں تک اپنی جائز حدود سے متجاوز ہے۔ خلیفہ مرحوم نے سیاسی اسباب و محرکات سے تو یقیناً بہت کامیاب اور مفید بحث کی ہے مگر اخلاقی اور معاشی پہلوؤں کی طرف انہوں نے گویا آنکھ اٹھا کر نہیں دیکھا، حالانکہ یہ دو پہلو بالخصوص اخلاقی پہلو بہت اہم ہے۔ اقبال چونکہ اسلامی اصولِ حیات پر بہت پختہ یقین رکھتے تھے اور ان اصولوں کی سختی سے پابندی کرنا چاہتے تھے جو قرآن و سنت نے معاشرے کے لئے وضع کئے ہیں لہذا مغربی معاشرت میں عورت کی حد سے بڑھی ہوئی آزادہ روی، امومت کی ذمہ داریوں سے اس کا گریز و نفور اور جسم کی نمائش کا ذوق انہیں ایک آنکھ نہ بھاتا تھا۔ اقبال نے مغربی تہذیب پر جو سخت ترین حملہ کیا ہے اُس کا تعلق زیادہ تر اسی اخلاقی پہلو سے تھا۔ پھر کسی نقاد کا اسے یوں نظر انداز کرنا سمجھ میں نہیں آسکتا۔

دوم، خلیفہ مرحوم نے جہاں بالِ جبریل سے بے شمار اشعار مضمون میں درج کئے ہیں وہاں ضربِ کلیم کو چھو اتک نہیں۔ اقبال کے نقطہ نظر سے تہذیبِ جدید پر گفتگو کرنا اور ضربِ کلیم کو سرے سے نظر انداز کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص پردے کی

شرعی حیثیت سے بحث کرے اور سورہ الاحزاب یا سورہ النور کی ان آیات کا کہیں ذکر نہ کرے جن میں پردہ کے احکام، ان کے حدود اور ان کی حکمت بیان کی گئی ہے۔
تیسری بڑی کمی خلیفہ مرحوم کی تحریر میں یہ ہے کہ انہوں نے انگریزی خطبات کے ان حصوں سے بھی قطعی اغماض برتا ہے جہاں اقبال نے مغربی تہذیب کے اچھے یا بُرے پہلوؤں پر قدرے وضاحت سے (نثر میں ہونے کے باعث) اظہارِ خیال کیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جو خوبیاں اور خامیاں اس ایک مضمون میں ہیں وہی خوبیاں اور خامیاں پوری کتاب میں پائی جاتی ہیں۔ خلیفہ مرحوم بہت سی مفید باتیں خاصے دلچسپ انداز میں بیان کی ہیں مگر جہاں تک محققانہ وقتِ نظر احتیاط پسندی اور حقائق کو جزئیات کے ساتھ تمام و کمال دیکھنے دکھانے کی کوشش کا تعلق ہے فکرِ اقبال ہر جگہ اور ہر باب میں اپنے تشنہ اور ناکام ہونے کا احساس پیدا کرتی ہے اور جب یہ احساس طوالت و ضخامت کے باوجود ہو اور کسی چوٹی کے ادیب کی طرف سے ہو تو لامحالہ اس کی شدت بڑھ جاتی ہے۔ انگریزی زبان میں اس احساس کو مایوسی

Disappointment کہتے ہیں۔ سو فکرِ اقبال کا مجموعی تاثر میرے

نزدیک Disappointment (مایوسی) کا ہے۔

اقبال کے فکر و نظر پر تنقید کا آغاز اسرارِ خودی کی اشاعت کے فوراً بعد ہی شروع ہو گیا تھا۔ یہ ۱۹۱۵ء کی بات ہے۔ ۱۹۱۵ء سے آج ۱۹۶۰ء پورے ۴۵ برس ہوتے ہیں۔ نصف صدی کے اس عرصے میں تنقید نگاری اور سوانح نگاری نے بے اندازہ ترقی کی ہے اور ان کے اسالیب میں نہایت اہم تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ آج سے چالیس پچاس سال اُدھر لوگ تنقید میں نفسیاتی تجزیہ کی اہمیت اور فکر کو اس کے

ارتقائی رنگ میں دیکھنے دکھانے کے مذاق سے چنداں آشنا نہ تھے۔ مگر اب کسی مصنف یا مفکر کا مطالبہ قابل قبول اور تسلی بخش نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے خیالات کی رفتار کو اس کے ذاتی، نذاتی اور سماجی حالات کے پس منظر میں رکھ کر نہ دیکھا جائے اور نہ جن جن حالات و واردات سے وہ گزرا ہو، اس کے ذہن پر اُن کے عمل و ردِ عمل کی داستان کو جب تک ایک مربوط نفسیاتی پیرایہ میں بیان نہ کیا جائے۔

خلیفہ عبدالحکیم کا اسلوب تنقید نگاری آج سے پچاس سال پہلے کی تنقید نگاری کا اسلوب ہے۔ لہذا وہ نہ جدید ادب کے تقاضے پورے کرتا ہے اور نہ جدید ذہن کو اویل کر سکتا ہے۔ ضرورت ہے کہ اقبال کی زندگی اور فکر کا مطالعہ جدید ترین اسلوب پر کیا جائے۔ یہ اسلوب زندگی اور فکر کو دو الگ الگ خانوں میں بانٹنے کی اجازت نہیں دیتا بلکہ فکر و زندگی کو ایک ساتھ ایک ناقابل تقسیم اکائی کے طور پر، ایک نفسیاتی وحدت کی حیثیت سے دیکھتا ہے دیکھنے وقت کی اس اہم ادبی ضرورت کو ہمارے درمیان کون شخص کب پورا کرتا ہے۔

(جون ۱۹۶۰ء)

تردیدِ خودی کی ایک ناکام کوشش

مثنوی ”سرا لاسرار“

مذہب اور تصوف میں ہمیشہ چولی دامن کا ساتھ رہا ہے مگر مذاہبِ عالم کی تاریخ کا بغور مطالعہ کرنے سے معلوم ہو گا کہ بعض مذہبی تحریکوں نے تصوف کے اس ذوق و میلان کی حوصلہ افزائی نہیں کی ہے جس کو بعض دوسرے مذہبی گروہوں نے خاص طور پر اپنایا اور رواج دیا ہے۔ مثال کے طور پر حضرت ابراہیمؑ حضرت موسیٰؑ اور آنحضرتؐ کی جو تعلیمات تاریخ و صحائف کی روشنی میں ہم تک پہنچی ہیں۔ ان میں مذہب کے معاشرتی اور تمدنی پہلو پر بھی بڑا زور پایا جاتا ہے، اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے ذوقِ تصوف اور ذوقِ تمدن میں ایک نہایت حقیقت پسندانہ توازن اور امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ آگے بڑھنے سے پہلے یہاں مذہب اور تصوف کی مختصر سی تعریف بیان کر دینا شاید مفید ثابت ہو گا۔

اگر قرآنِ حکیم کو سامنے رکھا جائے اور ان انبیاء کی زندگی اور پیغام کو بھی جن کا ذکر قرآنِ حکیم میں بار بار آتا ہے تو مذہب کی حقیقت یوں سمجھ میں آتی ہے کہ ایک ایسا نظامِ حیات ہے جس میں انسان اور انسانی معاشرے کے ہر گہرے فرد و فرد اور ترقی کا راز مضمر ہے۔ انسان کیا ہے؟ انسان حیوان بھی ہے مگر وہ نہرا حیوان نہیں۔ اس

میں جبلتیں اور خواہشیں، جنانات جنسی ضرور ہیں مگر اس میں ان جبلتوں اور خواہشوں کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے اس لئے وہ ایک گونہ حیوان ہونے کے باوجود محض حیوان نہیں۔ انسان کی سرشت میں متمدن (مل جل کر) زندگی گزارنے کی جبلت اس کو بے شمار حیوانات سے ممتاز کر دیتی ہے لیکن انسان میں صرف ایک متمدن زندگی گزارنے ہی کی آرزو رجبت ہو کام نہیں کرتی، اس کے اندر اس کائنات کی اصل حقیقت کو جاننے اور اس کے ساتھ اپنا ذاتی، تعلق قائم کرنے کا ایک زبردست فطری جذبہ بھی موجود ہے۔ اس کے اندر ایک اور جذبہ اور میلان بھی بطور خاص کام کرتا ہے جسے ہم فوقی جمال کا نام دے سکتے ہیں جو نابہہ۔ ہم کو ورثے میں ملا ہے اس کی تعلیمات اور تاریخ ہمیں یہ بانی ہے کہ مذہب، انسان کی ان تمام ضرورتوں اور جبلتی خواہشوں کو طے نہ کرے، ہے اور ان سب کی تکمیل اور ترقی کے لئے ایک متوازن لائحہ عمل تجویز کرتا ہے۔

وہ انسان کی حیوانی ضرورتوں کو تسلیم کرتا ہے اور جنسی جذبات کے عمل و تسکین کے لئے مناسب دسازگار فضا مہیا کرتا ہے۔ وہ بعض دوسرے مذہبوں کی طرح شادی بیاہ اور اس کی لذتوں اور شادمانیوں کے دروازے بند نہیں کرتا وہ زوجیت اور ولدیت کو اہم انسانی وظائف گردانتا ہے۔

اسی طرح وہ انسان کے تمدنی میلانات کو پوری طرح ملحوظ رکھتا ہے اور انسان اور انسان کے باہمی تعلقات کی اہمیت کو کسی طور کم ہونے نہیں دیتا یہی وجہ ہے کہ وہ انسانی سوسائٹی کی صحت مندر بنیادوں کے لئے تمام ضروری مواد (معاشی سیاسی اور اخلاقی اصولوں کی صورت میں) مہیا کرتا ہے۔

یہی نہیں، اس نے عظیم المرتبت انسانوں اور پیغمبروں کی زندگی کے اہم گوشوں

کو بے حجاب کر کے اور حق تعالیٰ سے ان کی وابستگی اور وابستگی کے اثر آفریں واقعات کو سامنے لا کر اور عبادات اور ذکر الہی کا ایک خاص نظام دے کر اس میلان اور ذوق کی تکمیل اور ترقی کا سامان بھی کیا ہے جو ہماری حیوانی اور تمدنی ضرورتوں سے الگ اور بالاتر ہماری ذات کا بنیادی روحانی تقاضا ہے۔

اسی طرح پاکیزہ، طیب اور حسین اشیاء اور اعمال کی طرف ہمیں رغبت دلا کر اور مکروہ قبیح باتوں سے ہمیں روک کر اور تخلیق کائنات اور تنوع حیات کی طرف ہمارے فکر و وجدان کو بیدار کر کے تعلیمات قرآنی نے ہمارے ذوق جمال کی تربیت کے وسائل بہم پہنچائے ہیں۔

مختصراً یہ کہ مذہب اس تحریک و تعلیم کا نام ہے جو انسان کی کل اور پوری "نسبت" کے فروغ اور ہمہ جہت اور متوازن ترقی کا بندوبست کرتا ہے۔

جیسا کہ میں نے اُپر لکھا ہے انسان کے جملہ میلانات اور آرزوؤں میں ایک تقاضا حق کائنات سے ذاتی تحقق قائم کرنے اور خصوصی مراسم بڑھانے کا بھی ہے۔ بعض انسانوں میں یہ جذبہ قدرتنا اپنے دوسرے ہم جنسوں کے مقابلے میں زیادہ ہوتا ہے جیسے بعضوں میں لطیف جذبات و حقائق کو بہ طور خاص محسوس کرنے اور زندگی کے حسن و کیف سے متاثر ہونے کی صلاحیت دوسروں سے زیادہ ہوتی ہے، مؤخر الذکر حضرات کو عرف عام میں ہم شعرا کہتے ہیں، مقدم الذکر کو صوفیا کہا جاتا ہے۔ شاعر وہ ہے جو ذوق شاعری رکھتا ہے، صوفی وہ ہے جو ذوق تصوف سے بہرہ مند ہوتا ہے۔ میری اس گفتگو سے آپ کو کچھ اندازہ ہو گیا ہو گا کہ مذہب اور تصوف کا باہمی رشتہ (قرآنی تعلیمات کی روشنی میں) کیا ہے۔ مذہب ایک جامع اور سمجھت نظام ہے۔ تصوف اس کی ایک جہت۔ ایک پہلو، ایک رخ ہے۔ مذہب میں

حق تعالیٰ پر ایمان، اس کی محبت، اس کی عبادت میں اخلاص، اس کی راہ میں قربانی و جہاد سب شامل ہے مگر اس میں ان جذبات عشق و عبودیت کے علاوہ اس زمین اور اس کے ہنگاموں میں ایک ذمہ دار اور سنجیدہ بلکہ دل سوز شرکت بھی شامل ہے (یہ کہتے وقت اسوہ رسولؐ اور صحابہ کرام کی زندگی میرے پیش نظر ہے) مذہب (مذہب اسلام یا سنت محمدیہ) معاشرے کی برائیوں کے خلاف عملاً جہاد کرتا، ضرورت پڑے تو طاقت سے کام لیتا، نظامِ کہنہ کو توڑتا پھوڑتا، نیا سیاسی نظام جنم دیتا، معاشی اصلاحات رائج کرتا، صلح و جنگ کے اعلان و معاہدے کرتا، فوجیں تربیت دیتا، اسلحہ کے کارخانے لگاتا، خارجہ پالیسی وضع کرتا، دوسری مملکتوں کی طرف اپنے سفیر بھیجتا اور اپنے ہاں ان کے سفیر بلاتا، درس گاہیں (کالج اور یونیورسٹیاں) قائم کرنا، وقت کی ضرورتوں کو حق و انصاف کی بنا پر پورا کرنے کے لئے قوانین بنانا، مجرموں کو سزا دیتا اور اپنے محسنوں کی یاد زندہ و تازہ رکھنے کا انتظام کرتا ہے۔ یہ چند دنیاوی کام ہیں نے وضاحت کی خاطر بیان کر دئے ہیں ورنہ یہ زندگی اور اس کا ہر ہنگامہ کسی نکتے کی پرورش سے لے کر بوڑھے والدین کی خدمت اور دیکھ بھال تک، ہر بات اور ہر معاملہ مذہب کی ذیل میں آتا ہے۔ مگر تصوف کا یہ حال نہیں۔

تصوف خواہ اس کو زندگی کا سب سے پاکیزہ اور سب سے افضل شعبہ قرار دیا جائے مگر بہر حال یہ ہے ایک شعبہ، پوری زندگی، پورا مذہب نہیں۔ تصوف کے متعلق ذرا سی وضاحت کی شاید اور ضرورت ہوگی۔ جیسا میں نے کہا ہے مذہب کے اندر ایک گونہ تصوف تو لازماً شامل ہوتا ہے مگر بعض لوگ تصوف کا خصوصی رجحان اور میلان لے کر پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے بعض افراد شاعرانہ استعداد

لے کر اس دنیا میں آتے ہیں۔ ان افراد کی فطرت کا تدرقی تقاضا ان کو زندگی اور مذہب کے عام تقاضوں سے بڑی حد تک بے نیاز کر کے روحانی ترقی کے منازل طے کرنے میں محور و مشغول کر دیتا ہے، یہ لوگ زمین اور اس کے ہنگاموں سے ہٹ کر 'باطن' کے واردات و ہنگاموں کا لطف لیتے اور اس کی گہرائی میں اترنے کے مشتاق و مشتاق ہو جاتے ہیں۔ اس انہماک و استغراق کی بدولت (بہ شرط فضل ایزدی) ان کو ایک ایسی 'داخلی' قوت حاصل ہوتی ہے جو خارج میں بھی اپنے جلو سے دکھائی اور اپنے اثرات و نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ اس قسم کے بزرگ شاید دیگر مذاہب میں بھی ہوئے ہیں مگر اسلامی تاریخ میں ان اولیاء اللہ کا خاص مقام ہے۔

دورِ جہانے کی ضرورت نہیں، پاک و ہند کی سرزمین میں حضرت علی ہجویری (داتا گنج بخش سے لے کر نظام الدین اولیاء تک ان سب بزرگوں کی پاکیزہ زندگی اور فیضانِ عام سے کسے انکار ہو سکتا ہے لیکن تاریخ کی روشنی میں مطالعہ کیجئے تو پیغمبروں کی 'سنت' اور اولیاء کی روایت میں ایک فرق نمایاں نظر آئے گا۔ سنت پوری زندگی کو (اس کے تمام سیاسی، معاشی اور ثقافتی پہلوؤں سمیت) احاطہ کرتی ہے۔ روایت کا دائرہ عمل اور حلقہ اثر نسبتاً محدود اور کم وسیع ہوتا ہے یہاں فرداً فرداً فیض بٹتا ہے اور نظروں نیاز کے باہمی ربط سے کام لگتے ہیں وہاں پورے کا پورا معاشرہ ساری کی ساری سوسائٹی انفرادی اور اجتماعی دونوں لحاظ سے زندگی کی ایک نئی منزل سے آشنا ہوتی ہے۔ ولی 'باطن' کے دریا کا شناور ہے لہذا وہ اپنے حلقہ اثر میں آنے والوں کا 'باطن' تو بدل دیتا یا بدل سکتا ہے مگر ان کے ظاہر پر یعنی معاشرے کی عام مادی زندگی پر اس کا کچھ پس نہیں چلتا۔ یہی وجہ ہے کہ پاک و ہند کے عالی مقام اولیاء نے لاکھوں شاید کروڑوں انسانوں کے

دلوں کو متاثر کیا مگر سیاسی اور تمدنی زندگی بدستور غزنویوں، ترکوں، تغلقوں اور خلجیوں اور ان کی من مانیوں کے ہاتھ میں رہی — پیغمبر لوہی زندگی کو ہاتھ میں لیتا اور اس کا تمام نقشہ بدل ڈالتا ہے۔

بحث کو سمیٹتے ہوئے میں کہوں گا کہ صوفی کا کام انفرادی ہے، پیغمبر کا انفرادی اور اجتماعی دونوں ہیں۔ صوفی کا کام باطنی ہے، پیغمبر کا کام باطنی اور ظاہری دونوں ہیں۔ صوفی کا سروکار بیشتر اخروی زندگی سے ہوتا ہے، پیغمبر کا سروکار دنیوی اور اخروی دونوں زندگیوں سے برابر کا ہے۔ وہ ایک کو دوسرے سے مربوط کرتا اور ایک کے ذریعے سے دوسری کو فلاح و کامیابی کی راہ دکھاتا ہے۔ ولی اور صوفی اپنی نفسیات کے اعتبار سے بنیادی طور پر روحانی شخصیت رکھتا ہے پیغمبر کی شخصیت تمام عشق و عبودیت کے باوجود نہایت متوازن اور ذمہ داری اور متانت کا بے مثل پیکر ہوتی ہے۔ روحانیت اور انہماک کی وجہ سے صوفی بیشتر اپنے آپ میں سرشار و سرمست رہتا ہے اور بڑی حد تک دوسروں سے بے نیاز ہوتا ہے۔ اس کے پاس جو چل کر آجائے اس کے حاشا پر وہ توجہ کرتا اور بگڑی بناتا ہے پیغمبر لوگوں کے پاس خود چل کر جاتا ہے اور ان کا کاج سنوارتا، یعنی ان کو نئی زندگی کی طرف بلاتا ہے۔

صوفیاء اور اولیاء کا بے اندازہ احترام کرنے کے باوجود میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اسلام کی اصل غایت (اور منزل سنت رسولؐ اس ہے، روایت اولیاء نہیں۔ سچے اور پر خلوص تصوف کی ایک رُخی تخصیص کو آپ جتنا بلند مقام چاہیں دیں۔ اس کی جتنی قدر و منزلت چاہیں کریں لیکن وہ رسالت کے ہمہ جہت مقام کی قطعاً حریف نہیں ہو سکتی، اس مقام کی جہاں دین و دنیا، انفرادیت و اجتماعیت ظاہر و باطن اخلاق و تمدن اور روحانیت و سیاست ایک ہو جاتے ہیں اور باہم شیر و شکر

ہو کر کامل زندگی، مکمل انسیئت کا نشان بنتے ہیں۔

(۲)

علامہ اقبال نے اسلام اور مسلمانوں کے لئے بہت سے کام سرانجام دئے ہیں۔ ان میں سے ایک اہم کام یہ کیا کہ تصوف کے بڑھے ہوئے میلان و ذوق سے جو نقصانات صدیوں میں مسلمانوں کو پہنچے ہیں ان کی نشان دہی کر دی۔ تاریخ کے الجھے ہوئے حقائق و پیچیدہ معاشرتی عوامل کو صحت کے ساتھ جاننا اور پہچاننا اور پھر مختلف طبقوں اور گروہوں کی جذباتی وابستگیوں کے سامنے ان کو بیان کرنا غیر معمولی نظر و بصیرت بھی چاہتا ہے اور جرأت و ہمت بھی۔ علامہ اقبال نے یہ کام نہایت خوش اسلوبی اور کامل دیانت و احتیاط کے ساتھ انجام دیا۔ آپ شاید حیران ہو کر یہ سوال اٹھائیں کہ دیانت اور احتیاط دونوں کیونکر یکجا ہو گئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے دیانت اس طرح برقی کہ اپنی بات کو پوری صحت کے ساتھ بیان کیا مگر اس امر کی احتیاط کی کہ مسلمانوں کے اندر کوئی فتنہ یا مستقل علمی نزاع پیدا نہ ہو جائے۔ انہوں نے اولاً اس کو شاعری کے لطیف اور نسبتاً بے ضرر اسلوب میں بیان کیا اور جب بعض اطراف سے علمی اور ذاتی رنگ میں اعتراض کئے گئے تو اس کا جواب نشر میں متانت اور دل سوزی کے ساتھ دیا، نہ اس طرح کہ معترضین کے وقار اور جذبات کو ٹھیس پہنچے اور ان کی ہٹ کو اشتعالک ہو۔

مختصراً اقبال کی تحقیق یہ تھی کہ اولاً تو مذہب کی جامعیت کو چھوڑ کر اس کے ایک شعبے میں اس قدر انہماک پیدا کرنا کہ زندگی کے تمام عملی (سیاسی و تمدنی وغیرہ) پہلو نظروں سے اوجھل ہو جائیں فی نفسہ مذہب کی غایت کے منافی ہے، دوم، صوفیاء کے اس رویے کے زیر اثر عام مسلمان بھی زندگی کے ٹھوس مسائل کی طرف

سے رفتہ رفتہ بے تعلق ہو گئے اور دنیا پرستوں، اور اقتدار پسندوں کی بن آئی۔
 سوم، اس سے انقلاب آفرینی کا وہ دلولہ سرور پڑ گیا جس کی بدولت آغا خان اسلام
 میں مسلمانوں نے مشغلت کے باوجود پوری دنیا کو اپنے وجود اور اپنی تہذیبی نقطہ نظر
 سے متاثر کیا تھا اور جس کے بغیر سلامتِ ظہور کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ چہارم
 اس فوق تصوف اور یک گوئی فراموشی نقطہ نظر سے جو شاعری اور ادب (اور فلسفہ)
 پیدا ہوا، اس نے عرب و عجم میں اور کہیں مسلمانوں کے دلوں میں مایوسی اور بے عملی
 کی نہایت گہناؤں کی کیفیت پیدا کر دی۔ اس سبب سے زندگی کے متعلق ایک فعال
 سرگرم اُپدھام پیدا اور مثبت نقطہ نظر کی بجائے مسلمانوں کے دلوں میں ایک ایسے
 نظریے نے گھر کرنا شروع کر دیا جس کا لب لباب یہ تھا کہ یہ دنیا عارضی اور بے ثبات
 ہے اور اس میں انسان کو سوائے غم و اندوہ اور نا کامی و حسرت کے کچھ ہاتھ نہیں
 آتا۔ انسان کے اختیار میں کچھ بھی نہیں، سب کچھ قضا و قدر خود کرتی ہے۔ انسان
 اس کے ہاتھ میں بے بس کھلونا ہے۔ نزدیک سے ثبوت پیش کرتے ہوئے میر تقی میر
 کے دو شعر شاید کافی ہوں۔

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
 چاہتے ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بلام کیا
 یاں کے پسید و سید میر ہم کو دخل جو ہے سوا اتنا ہے
 رات کو رو رو صبح کیا یاد ن کو جوں توں شام کیا
 پنجم، اس فوق تصوف کے باعث جب اصل اسلام کے جامع اور فعال تصورات
 نظروں سے اوجھل ہو گئے اور باطنی مشاہدات اور ریاضت و جدگشی کی لے بڑھی تو
 اسلام کی انفرادیت اور تشخیص بھی خطرے میں پڑ گئی۔ بالخصوص ہندوستان کی سرزمین

میں ہندو جوگی اور سادھو جو ریاضت و رہبانیت میں صدیوں کا توازن رکھتے تھے اور حیرت انگیز روحانی کرامتوں (کرتبوں) کے حامل تھے بے شمار صوفی منش مسلمان نوجوان ان جوگیوں اور سادھوؤں کی طرف بھی بڑھے اور اس کے اثر سے ویدانت کی تن آسان اور سہل انگار روحانیت، مسلمانوں میں در آئی اور ان کے جسم و روح کو گھسن کی طرح کھانے لگی۔ خود اقبال نے اس قسم کے ایک نوجوان کا ذکر اپنے ایک مضمون میں کیا ہے، آپ بھی سینے۔

”وحید خاں ایک پنجابی شاعر تھا جو کسی ہندو جوگی کا مرید ہو کر فلسفہ ویدانت کا قائل ہو گیا تھا۔ اس تبدیلی خیال و عقیدہ نے جو اثر اس پر کیا اسے وہ خود بیان کرتا ہے۔

تھے ہم پوت پٹھان کے دل کے دل دیں موڑ

شرن پڑے رگنا تو کے سکیں نہ تنکا توڑ

یعنی میں پٹھان تھا، اور فوجوں کے منہ موڑ سکتا تھا۔ مگر جب سے رگنا تھ جی کے قدم پکڑے ہیں یا بالفاظ دیگر یہ معلوم ہوا ہے کہ ہر تہذیب میں خدا کا وجود جاری و ساری ہے میں ایک تنکا بھی نہیں توڑ سکتا کیونکہ توڑنے میں تنکے کو دکھ پہنچنے کا احتمال ہے۔

واضح رہے کہ ہر دور کے کچھ مخصوص الفاظ اور اصطلاحات ہوتی ہیں جن کے بار بار زبان پر آنے اور ہر کوچہ و بازار میں مروج ہونے سے اس دور کے انسان کا ذہن اور نفسیات متاثر ہوتے ہیں مثلاً سائنس، تسخیرِ فطرت، آزادی، جنگ، ایٹم بم، معیارِ زندگی، معاشی انصاف، کمیونزم، سوشلزم، سرمایہ داری، امریکہ، روس، چین اقوام متحدہ، ہوائی جہاز، ریڈیو، ٹیلی ویژن، کار، انٹرنیشنل سٹریٹ ایسے الفاظ ہیں

جن کی مدد سے آج زمین کے ہر خطے کے عام آدمی کا ذہن اور اس کا فلسفہ (بڑی حد تک غیر شعوری طور پر) بنتا ہے۔ ان الفاظ کا مجموعی اثر دوڑ و دوپ، مقابلہ و مسابقت، مادی زندگی کی آسائشوں کی آرزو اور ان کے حصول کے لئے بالعموم جائز و ناجائز ذرائع کا استعمال یا پھر سیاسی اور معاشی انقلابات کی صورت میں ظاہر ہو رہا ہے۔ صوفیاء کے اثرات اور صوفیانہ ادب و شعر کے نتائج میں جو الفاظ بار بار کانوں میں پڑتے تھے اور جن کا صدیوں چلن رہا، یہ تھے آخرت، ریاضت، مجاہدہ، فنا، بے خودی، سکر، کشف، کرامت، خواب، سادک، مقامات، عشق، عاشق، معشوق، پیر، مرشد، مرید، خانقاہ، آستانہ، بارگاہ، تصویر، شیخ، نذر، نیاز، دعا، نظر، دم ان الفاظ کی بدولت جو ذہن بن سکتا تھا، قارئین کے لئے اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔

یہ تو تھی وہ ذہنی فضا جو اقبال کو اسلامی تاریخ کے اوراق میں نظر آئی اور جس میں اس نے اپنے گرد و پیش خانقاہی نظام میں جکڑے ہوئے ان بڑھوسلمانوں کو دیکھا، دوسری طرف وہ نامساعد سیاسی فضا تھی جس میں بڑے عظیم کے شہری اور پڑھے لکھے مسلمان بیسویں صدی کے پہلے عشرے میں زندہ رہنے کے لئے ہاتھ پاؤں مار رہے تھے۔ ۱۹۰۸ء میں انگلستان سے جب لوٹے تو انہوں نے اولیاء کی روایت نہیں۔ یہ برائے سنت پر عمل پیرا ہوتے ہوئے ہندی مسلمانوں کی پوری زندگی پر ایک عمیق نظر ڈالی۔ ایک طرف تو انہیں اپنی صدیوں کی تاریخ میں اسلام کا تشخص ملتا اور مسلمانوں کا شدید احساس کمتری میں مبتلا ہوتا نظر آیا اور دوسری طرف انہوں نے یہ دیکھا کہ انگریز اور ہندو دونوں اس بات کے درپے ہیں کہ اگر اور جب موقع ملے مسلمانوں کی ملی ہستی کو فنا کے گھاٹ اُتار دیا جائے۔

یہ موقع نہیں کہ اس سیاسی فضا کو جو بیسویں صدی کے آغاز میں برِ عظیم میں پائی جاتی تھی، تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے، مختصر آئیہ سمجھنا چاہیے کہ ہندو اپنے مفاد کے پیش نظر واحد ہندوستانی قومیت کا نعرہ لگا چکے تھے اور انگریز مسلمان دشمنی کی خاطر ان کی پیٹھ ٹھونک رہا تھا۔ ایک (یعنی جغرافیائی) قومیت کا خیال کیونکر عصری تقاضوں اور اس دور کے عام ذہنی رجحانات کے مطابق تھا اس لئے سوچنے سمجھنے والے مسلمان اس نظریئے اور خیال میں اپنی تباہی اور موت کو صاف طور پر دیکھنے کے باوجود اس کی علمی اور عقلی تردید پر قادر نہ تھے، یا یوں کہنا چاہیے کہ اس خیال کا جادو بظاہر اس قدر کارگر تھا کہ اس کی مخالفت کرنے کی ہمت اور قابلیت بہت کم مسلمانوں میں تھی۔ سرسید نے پچھلی صدی کے آخر میں مسلمانوں کے قومی تشخص کو بچانے اور ان کی علیحدہ ہستی کو سیاسی طور پر منوانے کے لئے بے شک بعض معقول دلائل مہیا کئے مگر بیسویں صدی کے شروع میں ملک اور بیرون ملک میں جو ذہنی رجحانات ابھرے، ان کے سامنے وہ دلائل ماند پڑ گئے تھے اور مسلمانوں کا سیاسی ذہن ایک شدید بحران اور انتشار میں مبتلا تھا۔

ان تاریخی اور سیاسی حالات میں اقبال نے جب ہندی مسلمانوں کے مسائل پر بر حیثیت مجموعی غور کیا اور سلسلے کی مختلف کڑیوں کو (جن میں کچھ مذہبی، کچھ سیاسی، کچھ تمدنی۔ بعض تاریخی اور بعض عہدِ حاضر سے متعلق تھیں) ملا کر ان پر ایک کلی نگاہ ڈالی تو ان کی بصیرت نے فلسفہ خودی کی طرف ان کی رہبری کی جس کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ جو فرد اور قوم اپنی ذات میں نرم، کمزور، بے اعتماد اور کم یقین ہوتا ہے اور خود کو ہیچ و حقیر سمجھتا ہے، اس کی ہستی اس جہان کش مکش میں ناقواں ہو کر مٹ جاتی ہے اور جو افراد اور قومیں پُر اعتماد اور پختہ یقین ہوتے ہیں اور اپنی ذات کو محکم و مضبوط بنائے

رکھتے ہیں وہی لوگ زندگی کے جہاد میں کامیاب و سرخرو ثابت ہوتے ہیں یہ نکتہ سمجھ لینے اور یقین کر لینے کے بعد وہ اس فلسفہ زندگی کے زبردست اور ان تھک مفسر و مبلغ بن گئے۔ ان کے فلسفہ خودی کو خدا و رسول کی بارگاہ میں کبر و نخوت یا مسلمانوں کے باہمی تعلق میں غرور و کبر سے دور کا بھی واسطہ نہیں، خودی کے استحکام سے ان کا مقصد و مسلمانوں کے دماغوں کو غرور سے بھر دینا نہ تھا بلکہ اس احساس کتری کی بیخ کنی تھا جو صدیوں سے مسلمانوں کے دلوں کا (تصوف کے غلط تصورات اور بعض دیگر اسباب سے) روگ بن گیا تھا اور پھر ان میں ایک پختہ قومی انفرادیت کا شعور بیدار کر کے بر عظیم کے خوفناک سیاسی کھیل میں ان کی ہستی کو محفوظ کرنا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جس زمانے میں انہوں نے اپنا فلسفہ خودی شعروں میں پیش کرنا شروع کیا انہی ایام سے اردو اور انگریزی نثر میں اسلامی قومیت کی تبلیغ اور وطنیت کی مخالفت بھی اس شد و مد سے شروع کر دی تھی جو لوگ اقبال کے نظریہ خودی کو عبودیت اور اس عجز و نیاز کے منافی سمجھتے ہیں جس کا اظہار ایک سچے مسلمان کو بارگاہ خداوندی میں کرنا چاہیئے، وہ فلسفہ خودی کی غایت اور اس کے پس منظر سے اپنی قطعی لاعلمی ظاہر کرتے ہیں۔

جیسا کہ میں نے اوپر کہا ہے فلسفہ خودی کا ایک پس منظر تو اسلامی تاریخ کا پس منظر ہے اور دوسرا وہ سیاسی پس منظر ہے، جو بیسویں صدی کے پہلے تین عشروں کے بر عظیم سے تعلق رکھتا ہے۔ ان دونوں کو پیش نظر رکھیے تو آپ کو معلوم ہو گا کہ فلسفیانہ تفصیل سے قطع نظر فلسفہ خودی دراصل تحریک پاکستان اور آزادی پاکستان کا اولین منشور (مینی فیسٹو) تھا۔

(۱۲)

ڈاکٹر خواجہ معین الدین جمیل ایم اے (عثمانیہ) ایم اے (لندن) ڈی لٹ

پیرس، جوان دنوں راجشاہی یونیورسٹی میں شعبہ فلسفہ کے صدر ہیں، انے حال ہی میں ایک مثنوی "سرالاسرار" کے نام سے لکھی ہے جس کا ذیلی عنوان انہوں نے یہ لکھنا پسند فرمایا ہے "درتروید فلسفہ خودی ڈاکٹر اقبال" نہایت موٹے قلم اور کشادہ طباعت کے سبب یہ مثنوی جس کے آدھے اشعار اردو اور آدھے فارسی میں ہیں ۱۸۱ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ ۹ صفحات کا اس مثنوی کے ساتھ مقدمہ اور ۸۳ صفحات کا دیباچہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں آدھی کتاب میں اور آدھی نظم میں ہے۔ دیباچہ میں مثنوی لکھنے کے اسباب اور فلسفہ خودی کی ترید کی ضرورت بیان کی گئی ہے اور مقدمے میں اقبال کے اس نوٹ پر خاصی تفصیل سے تنقید اور بحث ہے جو انہوں نے پروفیسر نکلسن کی فرمائش پر (اسرار کے انگریزی ترجمے کی طباعت کے وقت) اپنے فلسفیانہ افکار کی توضیح میں بزبان انگریزی لکھا تھا اور بعد میں اس کا ترجمہ اولاً معارف میں اور پھر متعدد رسالوں اور کتابوں کی زینت بنا۔

کتاب پر تبصرہ کرنے سے پہلے مجھے دو باتیں تو یہ عرض کرنی ہیں، اول دیباچہ مقدمہ اور مثنوی کے بغور مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ ڈاکٹر جمیل صاحب سرے سے خودی کے مفہوم ہی کو غلط سمجھے ہیں، اس کی سب سے بڑی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ انہوں نے اسرار و رموز اور نکلسن کے نام اقبال کی تحریر پر ہی توجہ مرکوز رکھی ہے (یا اقبال نامہ کو ایک نظر دیکھا ہے) مگر اسرار کی اشاعت کے فوراً بعد اس پر بعض حضرات اور بالخصوص خواجہ حسن نظامی مرحوم کی طرف کے لئے جانے والے اعتراضات کا جو مدلل اور مفصل جواب اقبال نے کئی قسطوں میں رسالہ "وکیل" امر میں شائع کیا تھا اور جسے عبداللہ قریشی نے اپنے مضمون "حیات اقبال" کی گمشدہ کڑیاں، مطبوعہ ماہی "اقبال" لاہور ایڈیل اور اکتوبر میں مجسمہ نقل

لیا ہے) وہ نہیں دیکھا۔ اس کے علاوہ انہوں نے فلسفہ خودی کے سیاسی اور معاشرتی پس منظر کو جاننے اور سمجھنے کی بھی کوشش نہیں کی، کیونکہ انہوں نے فلسفہ خودی کو اقبال کے سیاسی افکار اور حد یہ ہے کہ ان کے اسلامی قومیت کے نظریے سے بھی الگ رکھ کر دیکھا ہے، حالانکہ فلسفہ خودی کا پہلی بار واضح بیان اقبال کے ۱۹۱۰ء والے اس خطبے میں ملتا ہے، جو انہوں نے علی گڑھ کے اسٹریچی ہال میں دیا تھا۔ _____ کسی فلسفے یا نظریے کی تردید میں نظم و نثر میں تین چار سو صفحے کی پوری کتاب لکھ ڈالنا اور اس کے سیاق و سباق اور پس منظر سے یوں اغماض برتنا صرف ایسے شخص ہی کا کام ہو سکتا ہے جس کے پاس بہت سی ڈگریاں ہوں اور وہ کسی اعلیٰ منصب و مسند پر فائز ہو ورنہ عام نقاد دیانت داری کے پہلے تقاضے کے طور پر ان اسباب و علل کو جاننے سمجھنے اور پرکھنے کی کوشش کرے گا، جو ذاتی یا قومی سطح پر کسی فلسفے یا نظریے کو جنم دینے کا باعث ہوتے ہیں۔ جدید ادبی تنقید اور نفسیات کا بھی یہی اولین تقاضا ہے کیونکہ اس کوشش کے بغیر نقاد کی کہی ہوئی کسی بات میں وزن اور یقین پیدا نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان سب وجوہ سے (جو کتاب کے مطالعہ سے بالواسطہ طور پر ابھرتی اور سمجھ میں آتی ہیں) زیادہ اہم وجہ شاید وہ ہے جس کو فاضل ڈاکٹر معین الدین جمیل الدین جمیل ڈی لٹ نے اپنے دیباچہ کتاب کے پہلے پیرا گراف میں نہایت بے باکی (دیدہ دلیری) سے درج کر دیا ہے فرماتے ہیں۔
 کہا جاتا ہے کہ اقبال نے ایک عرصہ دراز کی فکر کے بعد خودی کے فلسفے کو پیش کیا، قارئین کو یقین نہیں آئیگا کہ اس مثنوی کو لکھتے میں ہمیں زیادہ سے زیادہ ایک ہفتہ کی مہلت درکار ہوئی ہوگی۔“
 اگر فاضل مصنف جوش کامیابی (فلسفہ خودی کی تردید میں کامیابی) میں یہ

چند سطریں دیباچہ میں نہ لکھتے تو مجھ ایسے مشت ذہن اور مست کار
(یقین جانیئے میں نے زیر نظر مثنوی پر اپنا یہ تبصرہ دو ہفتے سے زیادہ
وقت میں مکمل کیا ہے) کو ان اسباب کے جاننے میں سخت وقت محسوس
ہوتی ہے جن کے باعث ڈاکٹر صاحب موصوف نے فلسفہ خودی کو سرے سے ہی غلط
سمجھا ہے خود ڈاکٹر موصوف نے متذکرہ بالا سطروں کے ضمن میں حاشیے پر لکھا ہے کہ اقبال
نے دو سال کی کدو کاوش کے بعد اسرار خودی تحریر کی تھی (اصل حاشیے پر اسرار خودی
تحریر کیا تھا درج ہے) اگرچہ اقبال نے خودی کے مختلف پہلوؤں پر ساہا سال غور کیا
تھا اور پھر کہیں جا کر 'اسرار' کو (بقول ڈاکٹر جمیل) دوسرا یہ تحریر
لیا اور یہ بھی ہر کوئی جانتا ہے کہ 'اسرار' کے بعد بھی وہ عمر بھر خودی کے بارے میں سوچتے
محسوس کرتے اور لکھتے رہے ہیں مگر جس موضوع پر ڈاکٹر اقبال نے برسوں عرق ریزی
کی۔ ڈاکٹر جمیل نے اس کی محکم تردید صرف ایک ہفتے کی مہلت میں لکھ ڈالی، یہاں
انشاء اور نواب سعادت علی خاں کا ایک لطیفہ مجھے یاد آ رہا ہے مگر میں اس کو بیان
نہیں کروں گا۔ بس اتنا کہہ کر آگے بڑھنا چاہوں گا کہ جب نقاد اور تردید نگار اس
قدر عجلت میں ہو تو لامحالہ اس کی بڑی سے بڑی ٹھوکر بھی قارئین کے لئے تعجب خیز
نہیں ہونی چاہیئے۔

دوسری بات مجھے یہ کہنی ہے کہ انسانی زندگی (اور نظام مذہب) میں جو مقام اولہ
مرتبہ ڈاکٹر جمیل تصوف کو دیتے ہیں، وہ مبالغے، غلو، انتہا پسندی اور یک طرفہ پن
پر مبنی ہے۔ یہاں ان کی مثال اس روایتی اندھے کی ہے جو ہاتھی کے کان، ٹانگے،
سوئیڈہی کو پورا ہاتھی سمجھتا ہے۔ مجھ لاء ان کا موقف یہ ہے کہ جو حقائق صوفی کے دل میں
براہ راست یا کسی مرشد کے توسط سے منکشف ہوتے ہیں اور جن واردات سے

اس کو سابقہ پڑتا ہے، بس وہی اصل علم اور اصل حیات ہیں۔ باقی ذرائع علم اور حقائق زندگی بے معنی اور ناقابل اعتنا ہیں۔ ان کے نزدیک ”صرف حکمتِ اولیاء ہی صحیح فلسفہ ہے اور اسی کو خیر کثیر کہا گیا ہے کیونکہ یہ روحانی کسوٹی پر پورا اترتا ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ انتخابیت Ecticism اور

افسانہ طرزِ ازی ہے۔“

قرآن حکیم نے وحی کے علاوہ علم و حکمت کے دو اور سرچشموں کی طرف ہماری توجہ بار بار مبذول کرائی ہے ایک تاریخ اور دوسرا کائنات و فطرت بالفاظِ دیگر یوں کہنا چاہیے کہ ماضی کے واقعات و حقائق پر غور و فکر کرنا اور ان سے عبرت و نتائج اخذ کرنا بھی ذریعہ علم ہے اور کائنات و فطرت کے احوال و کوائف میں تفکر بھی ذریعہ علم و بصیرت ہے۔ غور کیجئے تو معلوم ہو گا کہ آج جن علوم و فنون کو ہم

سائنسی علوم SCIENCES اور انسانی علوم Huminities

کہتے ہیں۔ ان سب کا تعلق یا تاریخ سے ہے یا فطرت و کائنات کے سمجھنے اور تسخیر کرنے سے، اور قرآن کے اس حکیمانہ موقف سے ان علوم کے ایک گونہ صادق اور قابل اعتماد ہونے کا جواز پیدا ہوتا ہے مگر ڈاکٹر جمیل بعض قدیم صوفیاء کے تتبع میں علم و حکمت کو تمام تر صوفیانہ مسلک پر منحصر جانتے ہیں۔ ان کے خیال میں حقیقت فی گہرائیوں تک پہنچنے کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ انسان کسی مرشدِ کامل کا وسیلہ ڈھونڈ لے، وہ کہتے ہیں۔

”اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ اسلام میں صوفیائے کرام اور اولیاء اللہ

سے زیادہ کوئی سر حقیقت کا راز دان نہیں مگر یہاں Good will

ظن خیر اور ترکیہ نفس اولین شرائط ہیں، دوسرے یہ کہ سبھی کے نزدیک

یہ ایک ستمِ حقیقت ہے کہ کسی رہبرِ کامل کے بغیر یہ مرحلہ آسانی سے طے نہیں ہو سکتا۔ (دیباچہ، ۲۲)
(ذرا آگے چل کر فرماتے ہیں)

طلبِ صدق کے بعد محرومی نہیں ہوتی، عالمِ ظاہر میں انسان کو رہبرِ مذموم سے تو عالمِ باطن سے اولیاءِ اللہ ہماری دست گیری کرتے ہیں جس کا احساسِ غیب سے انسان کو ہونے لگتا ہے، مریدِ واقف ہو جاتا ہے کہ اس کا مُرشد کون ہے۔ اس کے بعد اسی کو وسیلہ بنا کر دوسرے بزرگوں کی تعلیمات سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ (دیباچہ، ۲۴)
اس ضمن میں ایک ذرا سا اقتباس۔ مجھے مزید معاف کیا جائے۔
مندرجہ بالا سطروں کے بعد ڈاکٹر جمیل لکھتے ہیں۔

”جس طرح عام ظاہر میں مملکتوں کے کام سرانجام پاتے ہیں، اسی طرح عالمِ باطن میں ان بزرگوں کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا جن کے زیرِ عاطفت ہم رہتے سہتے ہیں۔“

میں ہرگز یہ کہنا نہیں چاہتا کہ صوفیانہ نظام یا حقیقت تک رسائی پانے کا صوفیانہ مسلک غلط ہے (اگرچہ سبھی جانتے ہیں کہ صوفی کے علم و دار و ات کی معاشرتی حیثیت یقینی نہیں ہوتی بلکہ اس کی نوعیت بڑی حد تک ذاتی اور وقتی ہوتی ہے) میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ اسی ایک مسلک کو علم و حقیقت کے حصول کا واحد ذریعہ قرار دینا شدید قسم کی انتہا پسندی اور مبالغہ آمیزی ہے۔ مجموعی طور پر دیکھا جائے تو انسانی زندگی کا مقصد و صرف حقیقت کو پالنا اور اس سے لطف اندوز ہونا نہیں ہے۔ انسانی زندگی اور اس کے جھیلے بکھڑے خود بھی ایک حقیقت ہیں۔

اگر یہ حقیقت نہ ہوتے تو محمد رسول اللہ غارِ حرا میں رہتے، بدر کے میدان میں کیوں اترتے؟

تاریخ شاہد ہے (اور ڈاکٹر جمیل کی زیر نظر کتاب کا مجموعی تاثر بھی یہی ہے) کہ اس صوفیانہ مسلک اور سلسلہ پیری مریدی اور وسیلہ و توسط سے خود قرآن اور سنت رسول مسلمانوں کی نظروں سے اوجھل ہو گئے اور زندگی کے ٹھوس مسائل کو حل کرنے اور ان میں سرکھپانے کی بجائے وہ خالق ہوں میں بیٹھ کر حقیقت کے جلوؤں کا مزہ لوٹنے لگے۔

کتاب سے معلوم ہوتا کہ ڈاکٹر جمیل کو اقبال سے بنیادی شکایت (اور اختلاف) یہ ہے کہ انہوں نے اول تو کسی مُرشد کا دامن سنجیدگی کے ساتھ نہیں پکڑا اور پھر اس کے ساتھ وہ ارادت و عقیدت ظاہر نہیں کی جو حقیقت، تک پہنچنے کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ اگر اقبال سے یہ غلطی سرزد نہ ہوتی تو ڈاکٹر جمیل کے انداز سے کے مطابق ان کا پیغام اپنی موجودہ خامیوں سے مبرا ہوتا۔ چنانچہ دیباچہ میں ایک جگہ رقمطراز ہیں۔

”اقبال نے ایک عظیم مہمتی کو ڈھونڈ بھی لیا۔ ہماری مُراد اس سے مولانا روم ہیں مگر پھر تعجب ہوتا ہے کہ اتنے بڑے پیرِ کامل کے طے کے بعد بھی وہ حقیقت کی ان گہرائیوں تک نہیں پہنچ سکے جو مولانا کے نظامِ تصوف کی روح رواں ہے جہاں تک ہمارا اندازہ ہے انہوں نے غالباً اس رشتے کو مضبوط نہیں کیا یعنی انہوں نے ”ترکِ توسط“ کیا، پھر لکھتے ہیں۔

”اس میں شک نہیں کہ وہ یہاں کے بزرگانِ دین سے متاثر ہوئے ہیں اور ان کی تحریرات میں اس کی طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے مگر اس روحانی رشتہ کا پتہ

نہیں چلتا جس کے توسط سے وہ عالم روحانیت میں پہنچنا چاہتے ہیں، کیونکہ یہ ایسی بات نہیں ہوتی جس پر مرید فخر نہ کرے۔

طریقہ کا زور نقطہ نظر کی یہ دو بنیادی خامیاں ہی ڈاکٹر جمیل کی تمام سعی و کاوش کو ناکام و نامراد بنانے کے لئے کافی تھیں۔ اس پر ڈاکٹر جمیل نے اپنے ساتھ مزید ظلم یہ روا رکھا کہ علامہ اقبال کی تمام وضاحتوں اور تصریحوں کے باوجود خودی کو خدا کا متد مقابل ٹھہرا لیا۔ میرا مطلب یہ ہے کہ فلسفہ خودی کے علمی، معاشرتی اور سیاسی پس منظر سے نو ڈاکٹر جمیل نے اغماض برتا ہی تھا اور تصوف کا جو صحیح مقام اسلام میں واقعتاً ہے، اُس سے تو تجاوز کیا ہی تھا، حدیہ کہ استحکام خودی کی جو غایت خود اسرار خودی کے اندر جگہ جگہ بیان ہوئی ہے اس کی طرف سے بھی آنکھیں بند

کر لیں۔ مثلاً تربیت خودی کے، اقبال نے جو تین مراحل بیان کئے ہیں۔ ان میں اول اطاعت ہے اور اطاعت سے مراد احکام خداوندی کی پابندی اور اطاعت گزار کی ہے۔ چنانچہ اس حصہ مشومی میں اقبال نے دین کے پانچوں ارکان کی حکمت بیان کی ہے اور اس پر زور دیا ہے کہ کتاب و سنت کی سختی کے ساتھ پابندی کئے بغیر شخصیت کا پختہ و محکم ہونا ناممکن ہے۔ پھر ایک مقام پر قرآن حکیم کی یہ آیت ران صَلَواتِی وَنُسَکَی وَمُجَبَّاتِی وَهَمَّاتِی بِاللهِ رَبِّی الْعَلِیْمِینِ کہ میری نماز، میری قربانی میری زندگی اور میری موت سب اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔ پیش کر کے واضح کیا ہے کہ اسوۂ رسولؐ پیش نظر رکھے بغیر خودی کی تکمیل ممکن نہیں۔

ایک طرف تو یہ وضاحتیں ہیں اور دوسری طرف وہ حکایات ہیں جن کو اسرارِ خودی میں بیان کرنے کا مقصد وحید ہی تصوراتِ خودی کی توضیح ہے۔ ایک طویل قصہ بھیڑوں اور شیروں کا ہے۔ ایک حکایت مرو کے ایک نوجوان کی ہے جو حضرت

علی ہجویریؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے دشمنوں کے قوی ہونے کی شکایت کرتا ہے ایک حکایت پیاسے پرندے اور الماس کی ہے اور اس طرح ایک مکالمہ لگتا اور ہمالہ کے درمیان اور دوسرا مکالمہ کوئلے اور سیرے کے مابین ہے۔ ان سب حکایات کا لب لباب یہ ہے کہ دشمنوں کے مقابلے میں اپنے آپ کو مضبوط بناؤ اور باطل کی قوتوں کے ہاتھوں مار کھانے اور میٹ جانے کی بجائے اپنے اندر اتنی طاقت پیدا کرو کہ تم باطل کا منہ پھیر سکو اور اس پر غالب آؤ۔ ظاہر ہے کہ اگر معمولی ذہانت کا کوئی طالب علم اسرار کے ان حصوں کو دیانت داری کے ساتھ پڑھے گا تو وہ اور جو بھی ٹھوکر کھائے مگر یہ حماقت اس سے کبھی سرزد نہیں ہوگی کہ 'خودی' کو خدا کی الوہیت کے خلاف ایک محاذ، خیال کرے۔ وہ اسرار کو جوں جوں پڑھتا اور سمجھتا جائے گا اس نتیجے پر پہنچے گا کہ اقبال مسلمان کے اندر اس روحانی اور نفسیاتی طاقت کو باطل کے مقابلے میں جو مسلمانوں کی ہستی کو مٹانے کے درپے ہیں، مجتمع دیکھنا چاہتا ہے مگر اس بات کا کیا علاج ہے کہ ڈاکٹر جمیل بن منوہی 'سرالاسرار' میں انراؤں تا آخر خودی کو خدا کا مد مقابل اور حریف بتانے کی کوشش (سازش) کی گئی ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں :

ہائے کیا جوش خودی کی شان ہے

لَا إِلَهَ إِلَّا خُودِي ہر آن ہے

کون بتلائے کہ یہ بُت ہے عظیم؟

کج ہوئی جاتی ہے زاہ مستقیم!

پہلے شعر میں یہ بتایا گیا ہے کہ فلسفہ خودی کے ماننے والوں نے لَا إِلَهَ إِلَّا

اللہ کے کلمہ طیبہ میں ایک بنیادی ترمیم کر لی ہے۔ انہوں نے اللہ کی جگہ خودی

(خود اپنی ذات) کو دے دی ہے۔ پھر فرمایا ہے کہ خودی ایک عظیم بُت ہے۔ گویا کسی شخص کی زندگی میں خودی اور خدا اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ اور سنیے:

کتری خود کی خودی کا ہے زوال

ہو خودی تو پھر خدا کا کیا سوال؟

پہلے مصرعہ کا خدا معلوم کیا مفہوم ہے۔ دوسرے مصرعے کے معنی یہ ہیں کہ خودی اور خدا ایک دوسرے کے نفیض ہیں۔ خودی اور خدا کو یوں ٹکرانے اور باہم تصادم دکھانے کی افترا پردازی سے جب ڈاکٹر جمیل کی طبیعت کو سیری نہ ہوئی تو انہوں نے کذب بیانی کے میدان میں ایک قدم اور آگے بڑھایا اور ان تمام نیکیوں اور شرافتوں کو جن کا مجموعی نام اسلام ہے، خودی کے بالمقابل لاکھڑا کیا۔ خیر ترین کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

کس لئے تیری خودی اپنائیں ہم؟

فکرِ عقبتے سے نہ کیوں باز آئیں ہم؟

قوم کی حالت پہ کیوں نالاں رہیں؟

کیوں نہ اپنے حال میں شاداں رہیں؟

کیوں کریں اسلام کا پرچم بلند؟

کیوں نہ ہو اپنی خودی ہر دم بلند؟

کیوں نہ مجبوروں سے لیں ہم اپنا کام؟

کیوں کریں انسانیت کا احترام؟

کیوں خدا کے نام پر سر کو کھپائیں؟

کیوں محبت کو امام اپنا بنائیں؟

اس مصیبت سے ہمیں کیا فائدہ ؟

کچھ تو بتلا اسے خودی کے رہنما ؟

خودی اور عالم خارجی کے زیر عنوان تحریر فرماتے ہیں :

یہ نہ کہ تجھ سے ہے خود تیری ضیا

نورِ باطن کا ہے تجھ کو آسرا !

یہ اگر ہے تو بتا اُسے پُر ہنسا !

تجھ پہ خراج کا بھی ہے کوئی اثر ؟

کیا پیامِ حق تجھے پہنچا نہیں ؟

کیا رسول اللہ سے کوئی رشتہ نہیں ؟

کیا نہیں فضلِ خدا سے تجھ کو کام ؟

کیا نہیں خیر البشر کا تو غلام ؟

کیا کتاب اللہ سے اُلفت ہے تری ؟

کیا بزرگوں سے عقیدت ہے تری ؟

یہ اگر سب کچھ ہے پھر تجھ میں ہے کیا ؟

تیرے باطن میں نہیں کچھ کمی !

اور باطن و خارج میں ایک عجیب و غریب تضاد دکھاتے ہوئے اس تمام کلام

بلاغتِ نظام سے یہ نتیجہ اخذ فرماتے ہیں :

تجھ میں کچھ ہوتا تو خراج کچھ نہ تھا

تو خودی میں ہی خدا کو ڈھونڈتا

ایسی شدید کج فہمی اور غلط بینی کے افسوسناک مظاہروں کے درمیان ڈاکٹر جلیل

ہم کو خودی کے مقابلے میں بے خودی، بقا کے مقابلے میں فنا اور زندگی کے مقابلے میں
بیخودی کا پیغام سناتے ہیں لیکن اپنی بات کے لئے وہ شاذ و نادر ہی کوئی دلیل پیش
کرنے کی زحمت اٹھائیں گے۔ بس 'خودی' کے خلاف ایک (صوفیانہ) جوش و خروش
ہے کہ کہیں رکتا، کہیں تھمتا دکھائی نہیں دیتا۔ بعض اوقات تو وہ ڈانٹ ڈپٹ
اور ڈرانے دھمکانے کا انداز اختیار کر لیتے ہیں مثلاً

لے نہ میرے سامنے نامِ خودی
کتناخوں آ شام ہے جامِ خودی

میں خدائی کا سناتا ہوں پیام
تو خودی کا مجھ کو مت دکھلا مقام

پہلے یہ بتلا تو کس عالم میں ہے ؟
بے خودی ہے یا خودی کی تجھ میں ہے ؟

یہ نہ کہ تیری خودی ہے سر بلند
عالمِ بالا پہ ہے تیری کند

یہ نہ کہ تجھ سے ہے خود تیری ضیا
نورِ باطن کا ہے تجھ کو آسرا !

اے معاذ اللہ خودی کا لے نہ نام
 بوئے خود بینی بیاید زل کلام

خود کو اوصافِ خودی سے پاک کر
 چاک کر قلب و جگر کو چاک کر

پھر خودی کے راگ کو حاشا نہ چھیڑ
 سخت مشکل ہے فقیروں سے نبھیڑ
 آپ نے ملاحظہ کیا ان تمام اشعار میں دھمکی اور حکم ضرور ہے مگر دلیل و برہان
 کہیں موجود نہیں یہ خودی کے سلسلہ میں ڈاکٹر جمیل کے مندرجہ ذیل اشعار سند کی
 حیثیت رکھتے ہیں :

بے خودی عشق ہے روحِ حیات
 ہوش کی دنیا خودی کی کائنات

بے فت کا درس درسِ بے خودی
 پیشِ ہستی تو نہیں جُستِ نیستی

بے خودی میں ہم پہنچتے ہیں وہاں
 تو خودی میں جا نہیں سکتا جہاں

بے خودی کے بعد پھر کیسی خودی؟
اب تو اللہ کی ہے روشنی!

علم سے بڑھتی ہے گرتیری خودی
کیا زوالِ علم سے ہے بے خودی؟

اگر بے خودی سے ڈاکٹر جمیل کی مراد دوسروں کے حقوق کا پاس یا ملت کے
معاذ کا تحفظ اور اُس کی خاطر ایثار و قربانی ہے، (غفلت، لاپرواہی، بے حسّی یا
نام نہاد و روحانی کیف و سرور نہیں) تو یاد رکھنا چاہیے کہ خود اقبال ہی نے تو اسرارِ
خودی کے بعد رموزِ بے خودی لکھی ہے جس کا ڈاکٹر جمیل بھولے سے بھی اپنی نظم و نثر
میں کہیں ذکر نہیں کرتے۔ اقبال نے خودی کے ساتھ ہمیں سچی بے خودی کا بھی تودرس
دیا ہے۔ اقبال کے خیالات، اقبال کے الفاظ و تراکیب اور اقبال ہی کی تہ دیدہ!
'پیغامِ موت' سمجھنے کے لئے شاید ذیل کے تین چار شعر کافی ہوں گے۔ فرماتے
ہیں:-

تو خودی کو انتہا اپنی نہ جان
زندگی ہی کو فقط ہستی نہ جان

موت سے ہستی نئی تعمیر کر
خونِ دل سے زندگی تحریر کر

یعنی مرجانا ہے جینے کے لئے
دوب جانا ہے سہنے کے لئے

خود میں گم ہونے سے کیا مل جائے گا

بلکہ مرنے سے خدا مل جائے گا

ابہام و سقیم بیان سے قطع نظر ان اشعار سے ڈاکٹر جمیل کی مراد یہ ہے کہ خود کا احساس پیدا کرنے کی بجائے خود کو مٹانے اور خود کو حقیر و ہیچ خیال کرنے سے اصل حیات حاصل ہوتی ہے۔ یہ وہ تعلیم ہے جس کی تائید نہ تو قرآن و سنت سے ہوتی ہے اور نہ جدید نفسیات سے۔ جدید نفسیات اور جدید فلسفہ تعلیم کی ابجد ہی شخصیت کی تعمیر و تکمیل ہے۔ یہ بات سند کے طور پر نہیں، امر واقعہ کے طور پر بیان کر رہا ہوں کہ آج امریکہ اور یورپ (اور ہر کہیں) کے بہترین ادب و فکر میں انسانی شخصیت کے متعلق وہی باتیں کہی گئیں جا رہی ہیں جن کو اقبال نے اپنے رنگ اور اپنے آہنگ (DICTION) میں بیان کیا ہے۔ اقبال کے فلسفہ خودی کے بنیادی تصورات کی مخالفت کرنا ایک لحاظ سے بیسویں صدی کے انسانی فکر کے بہترین مشترکہ سرمایہ کی مخالفت کرنا ہے۔

ڈاکٹر جمیل نے مقدمہ میں فلسفہ خودی سے جو بحث کی ہے اور دیا چہ ہیں جن خیالات کا اظہار کیا ہے، ان میں وہی خامیاں اور خوبیاں موجود ہیں جن سے ان کی مثنوی آراستہ ہے، جگہ جگہ تنقید برائے تنقید اور نہایت بے اثر تنقیض کے نمونے ملتے ہیں۔ تردید کا وہی جوش و خروش اور دلیل کا وہی بے پروا پن موجود ہے تمام تحریر پر از اول تا آخر صوفیانہ نقطہ نظر کا ایک رُخ اپن طاری ہے۔ یہاں بھی ہاتھی

کے متعلق اندھے کے ادراک و فہم کی ایک طرف لی مگر اعتماد جاری و ساری ہے طوالت سے بچنے کے لئے صرف ایک مثال پیش کرتا ہوں۔ دیباچہ میں ایک جگہ رقم طراز ہیں :

”مردِ مومن ہمہ عجز و انکسار ہے۔ اس کا شعار ہمیشہ خدمت و

ایشیاء ہے۔ خود کو فنا کر دینا اس کا طرہ امتیاز ہے۔“

کون نہیں جانتا کہ رسول اکرمؐ کی ذاتِ مبارک اور صحابہ کرامؓ کی شخصیتیں انسانی اوصافِ حمیدہ کی جامع تھیں۔ ان میں عجز و انکسار بھی تھا مگر سختی اور قوت بھی ان میں خدمت و ایشیاء بھی تھا مگر ہمیشہ اور ہر موقع کے لئے نہیں۔ قرآن حکیم میں ہے : محمد رسول اللہ اور اس کے ساتھی کفار کے مقابلے میں قوی اور سخت ہیں اور آپس میں رحیم و شفیق۔ ”ڈاکٹر اقبال اور ڈاکٹر جمیل کے مسلک و موقف کو سمجھنے کے لئے بس یہی ایک بات کافی ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ مسلمان باطل کے مقابلے میں قوی اور شدید ہیں اور آپس میں رحیم و کریم۔ اقبال کہتے ہیں :

ہو حلقہ یاراں تو بریشم کی طرح نرم

نرم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

پھر کہا : قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت

یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

قرآن اور اقبال کا موقف ایک ہے۔ مسلمان میں قہاری سختی ہے اور غفاری

(بخشنش و درگزر) بھی۔ اس میں قدوسی (پاکیزگی) ہے تو جبروت (قوت) بھی اس میں

صرف شدت نہیں، رحم و نرمی بھی ہے۔ مگر یاد رہے کہ وہ ہمہ تن نرمی و رحم نہیں،

اس میں شدت اور قہاری بھی ہے جس طرح زندگی اور اس کے مواقع میں تنوع اور جامعیت ہے، اسی طرح زندگی کی کسوٹی پر پورا اترنے والا اور اس کے تقاضوں کا کامل حریف مسلمان بھی اپنے اندر تنوع اور جامعیت رکھتا ہے۔ قرآن اور اقبال دونوں اس جامعیت اور تنوع کے علمبردار ہیں۔ — مگر ڈاکٹر جمیل مسلمان کے ایک رُسخ کو اس کی پوری تصویر اور ایک پہلو کو اس کی تمام شخصیت سمجھنے سمجھانے پر اُدھار کھائے بیٹھے ہیں۔ ان کی نظر میں مردِ مومن ہمارے عجز و انکسار ہے۔ اس کا شعار ہمیشہ (بالحفاظ موقع و محل) خدمت و ایثار ہے۔ اقبال کا فلسفہ، خودی تصوف کے اسی یک رُسخے پن کے خلاف ایک کامیاب جہاد تھا۔ صدیوں سے مسلمانوں کا شیوہ ہمارے عجز و انکسار اور ان کا شعار مستقلاً خدمت، اور ایثار تھا۔ شدت و قوت، استحکام و استیلا جو قرآن و سنت کا جزو لاینفک ہے، اس کو ہم صوفیانہ فکر و مشاغل کے زیر اثر یکسر بھولے ہوئے تھے۔ اقبال نے ہم کو بھولا ہوا سبق پھر سے یاد دلایا اور زندگی کی جامعیت پر زور دیا۔ اب ڈاکٹر جمیل علامہ اقبال کے اٹھنے بڑے جہاد اور ایسے عظیم کارنامہ پر بزعم خویش خطِ تنسیخ کھینچنے کو اٹھتے ہیں۔ بحث کو سمیٹتے ہوئے میں کہوں گا کہ فلسفہ خودی پر حملہ کرنے کے لئے جو ہتھیار ڈاکٹر جمیل لے کر نکلتے ہیں، وہ قطعی بے اثر اور اذکار رفتہ ہیں۔ ان ہتھیاروں کی مثال ایسی ہے جیسے آج ایٹم اور ہائیڈروجن بم کے زمانے میں کوئی رام چندر کے عہد کے تیرکمان استعمال کرے۔ پھر جس جا پر کھڑے ہو کر وہ حملہ آور ہوئے، میں۔ وطن سے ان کا ہدف صریحاً ان کی زد سے باہر ہے لہذا ان کا ہر وار اوچھا پڑا ہے اور کوئی تیر نشانے پر نہیں بیٹھا۔ — اندھیرے میں بے تکیے تیر چلانے والوں کا یہی حشر ہوتا ہے !!

حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور

”میرا سینہ غم ناک اور یاس انگیز خیالات کا خزانہ ہے۔ یہ خیالات میری روح کے تاریک گوشوں سے سانپوں کی طرح لٹکے چلے آتے ہیں۔ مجھے یوں معلوم ہوتا ہے میں عنقریب ایک سپیرا بن جاؤں گا۔ گلیوں میں پھروں گا اور تماشا بین لڑکوں کی ایک بھیر میں چپے چپے ہوگی۔“

میرا خیال ہے بہت سے لوگوں کو یقین نہیں آئے گا کہ مندرجہ بالا جملے علامہ اقبال کے ہیں لیکن یقین آنے یا نہ آنے سے کیا فرق پڑتا ہے۔ یہ جملے اقبال ہی کے تو ہیں (دیکھئے اقبال نامہ حصہ دوم : ۱۳۱) اور ان کی زندگی کے ایک خاص رُخ، ایک سنگین دور، ایک ہیجانی وقفے کی بہت عمدہ ترجمانی کرتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ ہمارے ملک کے اکثر لوگ اپنے بڑے انسانوں کے متعلق عجیب و غریب غلط فہمیاں رکھتے ہیں۔ ان غلط فہمیوں کا سلسلہ پیغمبروں کی برگزیدہ ذات سے شروع ہوتا ہے اور خلفائے راشدین اور صحابہ کرام سے ہوتا ہوا ماضی و حال کے تمام آئمہ دین، صوفیائے عظام اور شاعروں، ادیبوں اور مفکروں تک جا پہنچتا ہے جن کی زندگی اور کارنامے کا تعلق کسی نہ کسی طرح اسلام اور اسلامی خدمت سے ہو۔ ان بزرگوں کی ذات کو ہر قسم کی نحوسیوں کا مجموعہ سمجھا جاتا ہے اور گناہ و معصیت تو رہے ایک طرف، معمولی خطاؤں اور فطرتِ انسانی سے لازماً سرزد ہونے والی لغزشوں کو بھی ان کی طرف منسوب کرنا ان کی بزرگی کی توہین اور ان کی پارسائی

کی امانت خیال کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر لوگ یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ ان مقدس ہستیوں میں سے کسی کو کسی وقت کسی حسینہ نے بے حد متاثر کیا ہو گا یا اس کے دل میں چاہت کی آگ بھڑکا دی ہوگی حالانکہ حسن و شباب سے متاثر ہونا اور اس کے نتیجے کے طور پر دل میں محبت و آرزو کا جاگ اٹھنا ایک نہایت فطری امر ہے جس کی تصدیق (بالواسطہ ہی سہی) قرآن حکیم سے بھی ہوتی ہے۔ حضرت موسیٰ جب ایک قبیلے کو ہلاک کر کے مصر سے بھاگے اور جناب شعیب کے گاؤں کے قریب ایک کنوئیں پر ان کی نظر دو جوان لڑکیوں (حضرت شعیب کی صاحبزادیوں) پر پڑی تو انہوں نے اس موقع سے خاصا گہرا اثر قبول کیا اور یہ پُر معنی دُعا بے اختیار ان کی زبان پر آگئی: "خدا یا! جو نعمت بھی تو مجھ پر نازل کرے، میں اس کا محتاج ہوں" (قرآن: ۲۴، ۲۸) یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ بعد میں ان میں سے بڑی لڑکی کے ساتھ حضرت موسیٰ کی شادی ہوئی تھی۔

اسی طرح سورۃ الاحزاب میں رسول کریمؐ کی ازدواجی زندگی کے اصول و قواعد مذکور ہیں اور آنحضرت کے لئے کچھ خصوصی مراعات کا بیان ہے۔ وہاں سلسلہ مضمون ختم کرتے ہوئے ارشاد ہوتا ہے: "اس کے بعد دوسری عورتیں تم پر حلال نہیں اور نہ یہ جائز ہے کہ ان کے بدلے میں اور بیویاں کر لو، (آیت کا بقیہ حصہ یہ جنسہ دسج ہے)

ولو اعجبک حسنہن۔ خواہ بعض عورتوں کا حسن تم کو کتنا ہی اچھا کیوں نہ لگے۔

ا۔ عبد اللہ یوسف علی اس حصہ آیت کا انگریزی ترجمہ یوں کرتے ہیں:

Even though their beauty attract thee.

آیت بالا بلا شک و شبہ اس امر کی دلیل ہے کہ پیغمبروں کی ذات بھی ذوقِ جمال سے عاری یا بالآخر نہیں اور ان کو بھی عورتوں کا حسن (عام انسانوں کی طرح) متعجب یا متاثر کر سکتا ہے۔

البتہ یہ تعجب و تاثر مختلف انسانوں کے لئے مختلف ہوتا ہے۔ جو لوگ (بڑے یا چھوٹے) اصلاحی، انقلابی یا کاروباری مقاصد میں محو و منہمک ہوتے ہیں، ان کی زندگی میں یہ تاثر کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتا لیکن جو لوگ نسبتاً شاعرانہ اور فنکارانہ طبیعتوں کے مالک ہوتے ہیں، ان کے لئے یہ جذبہ بعض اوقات بڑی شدت، گزرائی اور ہمہ گیری اختیار کر لیتا ہے اور ان کی پوری زندگی پر چھا جاتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے صبر و قرار اور اعتماد و یقین کی بظاہر مضبوط عمارت بنیادوں تک ہل جائے یا سوز و غم کی ایک مستقل کیفیت ان کے رگ و پے میں سرایت کر جائے۔ علامہ اقبال اپنے تمام علم و فضل اور وزن و وقار کے باوصف چونکہ فطرتاً شاعر تھے اور حسن پسندی کا بڑا شدید رجحان رکھتے تھے اس لئے ان کو بھی ایک زمانے میں اس قسم کے ایک سبجانی دور سے گزرنا پڑا۔ یہ دور کب اور کیسے آیا؟ اس میں ان کے احساسات کی تلخی یا شدت کا کیا عالم تھا؟ اور اس نے ان کی شاعری اور زندگی پر کیا اثرات پیدا کئے؟ اس مضمون میں انہی سوالات سے بحث کی گئی ہے۔

(۲)

یوں تو یہ دور یورپ سے واپسی پر جب کہ اقبال کی عمر ۳۳ برس کی تھی شروع ہوتا ہے اور آئندہ پانچ سال تک جاری رہتا ہے مگر اس کے اسباب کو نہ اس کے پس منظر کو جاننے کے لئے ہمیں نہ صرف ان کے قیامِ یورپ کی زندگی کا بلکہ اور پیچھے جا کر ان کی اندرونی زندگی کا بھی جائزہ لینا ہوگا۔ ایسا کئے بغیر ہم زیرِ مطالعہ دور میں ان کے نفسی

اضطراب اور ذہنی کش مکش کے ان کے محرکات اور موثرات کو سمجھ نہ سکیں گے جن کی جڑیں ان کے ماضی میں پیوست تھیں۔ لہذا میں سب سے پہلے ان حالات و واقعات کو مختصراً پیش کروں گا جن سے ان کی جذباتی اور ازدواجی زندگی کسی نہ کسی طرح متاثر معلوم ہوتی ہے۔

پہلی شادی اقبال نے بمشکل میٹرک کا امتحان پاس کیا تھا کہ تقریباً سولہ برس کی عمر (۱۸۹۳ء) میں ان کو زنجیر ازدواج میں جکڑ دیا گیا۔ ان کی اہلیہ اچھے خاندان کی مگر سادہ مزاج اور زیور تعلیم سے قریب قریب عاری خاتون تھی۔ شادی کے بعد اقبال نے ایف۔ اے، بی۔ اے اور ایم، اے کے تعلیمی مرحلے ہی طے نہیں کئے، بلکہ وہ سیالکوٹ سے لاہور آٹھ آئے تھے اور ان دونوں شہروں کی معاشرت میں جو فرق تھا ان کے ذہن نے لامحالہ اس سے بھی اثرات قبول کئے ہوں گے پھر ۱۸۹۹ء میں وہ پہلے اورینٹل کالج اور اس کے بعد گورنمنٹ کالج میں لیکچرار مقرر ہوئے اب ان کے احباب کا حلقہ اور ان سے ملنے جلنے والوں کی ذہنی اور معاشرتی سطح اس سطح سے بے حد مختلف تھی جو انہیں میٹرک پاس کرنے پر اور شادی کے وقت سیالکوٹ میں میسر تھی۔ خود ان کا ذہن اور ذوق اپنے ارتقاء کی بے شمار منزلیں قطع کر چکا تھا۔ اس کے باوجود وہ اپنی ازدواجی زندگی کو نباہتے چلے گئے۔ اس زمانے میں انہوں نے اپنے متعلق جو سب سے اہم نظم ”زہد و رندی“ لکھی اس سے جہاں ان کی وسیع مشربی، راگ پسندی، حسن دوستی اور بے داغ جوانی کا پتہ چلتا ہے وہاں کوئی ایسی بات نہیں ملتی جس سے یہ معلوم ہو کہ وہ اپنے گرد و پیش سے یا اپنی گھریلو زندگی سے ناخوش یا غیر مطمئن ہیں اور نہ حسن و عشق کی کسی خصوصی واردات کا اس سے اظہار ہوتا ہے۔

یورپ کی فضا مگر کچھ عرصے کے بعد (۱۹۰۵ء) جب وہ لاہور کی فضا

چھوڑ کر لندن، کیمبرج اور ہائیڈل برگ (جرمنی) کی فضاؤں میں پہنچے تو ان کا ذہن ایک نئی دنیا، ایک نئی معاشرت اور اس اعتبار سے قلب و فکر کے بعض نئے تقاضوں سے آشنا ہوا۔ ان کا مزاج اس عہد کے عام ہندوستانی طلباء سے بلاشبہ بہت مختلف اور بہت بلند تھا۔ وہ انگلستان نہ عیش و عشرت کے خیال سے گئے تھے اور نہ مغرب پسندی اور فیشن پرستی کی خاطر۔ ان کا مجموعی طرزِ عمل بھی اپنے عہد کے بیشتر ہندوستانی طلباء سے کہیں اعلیٰ اور ارفع رہا تھا۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ یورپ کی آزاد معاشرت نے جس میں عورت نصف جسمانی حسن کی نمائندگی ہی کرتی نظر نہیں آتی بلکہ اپنی ذہنی کاوشوں اور کمالات کے لحاظ سے بھی بڑی حسین اور پرکشش ہے، ان کو بے حد متاثر کیا اور ان کی شاعری (گویا ان کا ذہن) ایک نئے اور انوکھے دور میں داخل ہو گئی۔

اس کا ثبوت یہ ہے کہ قیامِ یورپ کے نہ ملنے میں اقبال نے جس قدر نظمیں لکھیں، وہ تین کو چھوڑ کر باقی سب کا موضوع حسن و عشق ہے۔ ان میں سے بعض تو اس اہم انسانی موضوع پر ان کے فسر و نظر اور فلسفیانہ سوچ، بچار کا اظہار کرتی ہیں مثلاً "محبت" "حقیقتِ حسن" "پیامِ پیادہم عشق" وغیرہ مگر چند نظمیں ایسی ہیں جن کے ذاتی اور ذاتی ہونے میں کچھ غلام نہیں۔ ان پر "سب سے اہم" "جمال" اور "حسن و عشق" ہیں۔ "وصال" کا آغاز اس شعر سے ہوتا ہے:

جستجو جس گل کی تڑپاتی تھی اے بے بسل مجھے

خوبی قسمت سے آخر مل گیا وہ گل مجھے

اس سے اگلے دو شعر یہ ہیں:

خود تڑپتا تھا چمن والوں کو تڑپاتا تھا میں

تجھ کو جب رنگیں نوا پاتا تھا شرماتا تھا میں

میرے پہلو میں دل مضطرب نہ تھا سیما ب تھا

ارتکابِ جُرمِ الفت کے لئے بیتاب تھا

یہ ماضی کا بیان تھا مگر اب حالات یکسر بدل چکے ہیں نظم کے دوسرے بند کے چند

اشعار یہ ہیں :

اب تاثر کے جہاں میں وہ پریشانی نہیں

اہلِ گلشن پر گراں میری غزلِ خوالی نہیں

عشق کی گرمی سے شعلے بن گئے چھالے مرے

کیسے ہیں بجلیوں کے ساتھ اب نالے مرے

ضو سے اُس نورِ شید کی اختر مرا تابندہ ہے

چاندنی جس کے غبارِ راہ سے شرمندہ ہے

”حسن و عشق“ میں پہلے تو وہ اپنی وارنٹگی کا حال بیان کرتے ہیں کہ کس طرح ان کا

دل ”سیلِ محبت“ میں ڈوب گیا ہے، بہ گیا ہے، کھو گیا ہے اور اس کے بعد ان اثرات

کا ذکر کرتے ہیں جو وارثِ عشق نے ان کی تخلیقی صلاحیتوں میں پیدا کئے ہیں :

ہے مرے باغِ سخن کے لئے تو بادِ بہار

میرے بے تابِ تخیل کو دیا تو نے قرار

جب سے آبادِ ترا عشق ہوا سینے میں

نئے جوہر ہوئے پیدا مرے آئینے میں

حسن سے عشق کی فطرت کو ہے تحریکِ کماں

تجھ سے سرسبز ہوئے میری امیدوں کے نہال

قافلہ ہو گیا آسودہٗ منزلِ میرا

قیامِ انگلستان کی آخری غزل کا آخری شعر ہے :

نہ پوچھ اقبال کا ٹھکانا، ابھی وہی کیفیت ہے اس کی

کہیں سرِ راہ گزار بیٹھا ستم کش انتظار ہو گا

سر عبدالقادر مرحوم نے اپنے ایک مضمون (مطبوعہ محزون) ”مرتبہ حامد علی خان

بابت جنوری ۱۹۴۹ء) میں اس شعر کے متعلق سخن گسترانہ کہا کہ یہ روایتی نہیں بلکہ واقعاتی ہے :

بانگِ درا (حصہ دوم) کی اس اشارت کو اگر ہم اس عبارت کے ساتھ ملا کر

پڑھیں جو عطیہ بیگم فیضی صاحبہ کے نام اقبال کے خطوط میں اور ان کے متعلق بیگم موصوفہ

کی تحریر میں نظر آتی ہے تو اس دور کے اقبال کی زندگی کا یہ رخ آئینے کی طرح روشن

ہو جاتا ہے۔ اچھی عورت کو پانے سے قطع نظر، اچھی عورت سے ملنے، اس سے

تبادلہ خیالات کرنے اور اس کی معیت کا لطف اٹھانے کی خواہش (کم سے کم فنکارانہ ذہن و

ذوق رکھنے والوں کے لئے) ایک قدرتی سی خواہش ہے جو صدیوں سے مشرقی معاشرے

کی عجیب و غریب ہیئت اور پسماندگی کے باعث ایک عیب سمجھی گئی اور ناچار ایک جرم

بن گئی۔ اقبال جب تک لاہور کی ”پسماندہ“ فضا میں تھے یہ جرم یوں سرزد ہوتا رہا :

کچھ عارا سے حسنِ فسادوں سے نہیں ہے

عادت یہ ہمارے شعراء کی ہے پرانی

لیکن جب وہ یورپ پہنچے تو انہوں نے دیکھا کہ نہ صرف اچھی عورت سے ملنا

وہاں کوئی عیب نہیں بلکہ وہاں وہ عورت موجود بھی ہے جس کی پیاس ہر طبائع اور

قطبین انسان کا قلب محسوس کرتا ہے۔ تفصیل کے لئے تو بہر حال اس مختصر کتاب کو

دیکھنا چاہیئے جو عطیہ فیضی صاحبہ کی علم دوستی کے طفیل انگریزی میں ”اقبال“ کے نام سے

چند سال پہلے شائع ہوئی تھی، میں یہاں صرف ان عورتوں کا ذکر کروں گا جن سے وہ بطور خاص متاثر ہوئے تھے۔

جرمنی میں اقبال کی معلومات

ہائڈل برگ (جرمنی) یونیورسٹی میں فلسفہ کی تدریس پر جود و خاتون

پروفیسر، فراڈ واٹناست اور فراڈ سینے شال مامور تھیں ان کا ذکر کرتے ہوئے عطیہ فیضی لکھتی ہیں: ”یہ دونہا بیت حسین اور جوان پروفیسر جن سے اقبال نے فلسفہ کا درس لیا، جرمن، یونانی اور فرانسیسی تینوں زبانیں جانتی تھیں اور علم و معلومات کا بچہ، خزینہ تھیں“ پھر اگست ۱۹۰۷ء کی ایک شام کے ذکر میں لکھی ہیں: ”دن بھر کی تدریس کے بعد ہم لوگ قریب کے ایک دریا کے کنارے ایک کافی ہاؤس میں جا بیٹھے اور طلباء کے ایک گروہ نے ان اُستانیوں کے ساتھ جرمن، یونانی اور فرانسیسی فلسفہ پر گفتگو شروع کر دی اقبال اس بحث و تمحیص کو بڑے انہماک اور انگسار کے ساتھ سنتے رہے اور ان پر محویت کا ایسا عالم طاری ہوا کہ بحث ختم ہو جانے پر بھی وہ اس پاس کی خاموشی سے کچھ سیکھتے معلوم ہوتے تھے۔ جب وہاں سے چلنے کا وقت آیا تو ان کی یہ کیفیت تھی جیسے کوئی خراب سے چونک پڑے۔ اقبال کو فراڈ سینے شال کی تدریس میں خصوصی کشش محسوس ہوتی تھی اور وہ اس سے بے حد متاثر تھے۔ جب کبھی وہ ان کے کسی غلط جواب کو نرمی کے ساتھ درست کر دیتیں تو اقبال طفلِ مکتب کی طرح دانتوں میں انگلی کاٹنے لگتے جیسے کہہ رہے ہوں افسوس میں نے یہ جواب کیوں نہ دیا جو مجھے دینا چاہیئے تھا۔“

جرمنی میں ہائڈل برگ کے علاوہ اقبال کو میونخ یونیورسٹی کی دل ربا اور علم پرور

فضا سے فیض اٹھانے کا موقع بھی ملا تھا۔ وہاں اقبال کے تحقیقی کام کی نگرانی شعبہ فلسفہ کے صدر پروفیسر ران کی نوجوان بیٹی کے سپرد تھی۔ اس نوجوان خاتون کا ذکر کرتے ہوئے عطیہ فیضی لکھتی ہیں: "میونخ کے اکثر قابل دید مقامات دیکھنے کے بعد ہم پروفیسر ران کے مکان پر پہنچے۔ علیک سلیک اور مزاج پرسی کی مختصر کارروائی کے بعد پروفیسر موصوف کی نوجوان حسین صاحبزادی فراڈلین نے اقبال کا امتحان لینا شروع کر دیا کہ بھلا میونخ سے جا کر بائیڈل برگ میں ان کے علم نے کس قدر ترقی کی ہے (اقبال میونخ چند سے قیام کے بعد بائیڈل برگ گئے تھے)۔ مجھے یہ جان کر حیرت ہوئی کہ اس کا علم کس قدر وسیع تھا اور میں نے دیکھا کہ اس نے کئی بار اقبال کی لغزش فکر کی طرف اشارہ کیا اور ان کو اعتراض کرتے ہی بنی۔ ابھی میں نے اپنی اس حیرت پر قابو نہ پایا تھا کہ یہ پیاری لڑکی اٹھی اور پیانو پر جا بیٹھی اور کلاسیکی موسیقی کا ایک راگ کمال فنی مہارت کے ساتھ بجایا اور اقبال سے پوچھا کہ یہ راگ بھلا کس کا ترتیب دیا ہوا تھا۔ اقبال اس کے سامنے بالکل کھوئے ہوئے تھے اور وہ ہم کو ایک کے بعد دوسری مسرت زاحیرت میں ڈالے جا رہی تھی۔ یہ پروفیسر زادی خود ایک کامل نمونہ تخلیق ہونے کے ساتھ علم کی ہر صنف میں کامل معلوم ہوتی تھی۔ اس کے کمالات کی حیرت زائیاں پورے تین گھنٹے تک جاری رہیں اور مجھے معلوم ہوا اقبال نے اپنا مشہور مقالہ جس پر ان کو پی ایچ ڈی کی ڈگری ملی تھی اس کی نگرانی و رہنمائی میں تیار کیا تھا۔"

عطیہ فیضی متعدد یورپی خواتین (طوالت کے خوف سے یہاں صرف تین کا ذکر کیا گیا ہے) کے علاوہ اقبال یورپ کی فضا میں بعض مشرقی خواتین سے بھی متاثر ہوئے۔ انہوں نے اپنے بعض خطوط میں پروفیسر آرٹلڈ اور لیڈی آرٹلڈ کی

کی خوشگوار گھریلو زندگی کو مثالی قرار دیا ہے۔ کیمبرج میں سید علی بلگرامی اور سلیم بلگرامی کی ازدواجی زندگی بھی نہایت خوشگوار اور قابل رشک تھی۔ اس بنا پر اقبال لیڈی آرنلڈ کے علاوہ سلیم بلگرامی سے بھی متاثر ہوئے ہوں گے۔ خطوط میں کچھ اور ہندوستانی خواتین کا ذکر بھی آتا ہے جن کی دعوتوں میں اقبال شریک ہوتے اور جن کو وہ اپنی دعوتوں میں مدعو کرتے تھے لیکن ان سب میں نمایاں شخصیت خود عطیہ سلیم فیضی کی ہے۔ اقبال ان سے ملنے اور ان کو کیمبرج آنے کی دعوت دینے کے لئے بطور خاص کیمبرج سے چل کر لندن پہنچے اور مس بیگ (جو ہندوستانی طلباء کی نظر میں بڑی محترم تھیں اور اکثر طلبہ ان کی رہنمائی اور ہمدردی سے فائدہ اٹھاتے تھے) کے مکان پر ان دونوں کی پہلی ملاقات ہوئی جو بڑی دل چسپ ہے اور جس سے دونوں کی خود اعتمادی، حاضر دماغی اور شگفتہ طبعی کا حال معلوم ہوتا ہے۔ پہلی ملاقات کے بعد قدرتی طور پر مراسم بڑھتے ہیں۔ اقبال عطیہ کے لئے اور عطیہ اقبال کے لئے خصوصی دعوت طعام اور اور دعوت چائے کا اہتمام کرتے ہیں۔ کچھ دنوں کے بعد دونوں شیخ عبدالقادر کی میٹ میں کیمبرج جاتے ہیں جہاں عطیہ ایک یادگار دن گزار کر شام کو واپس لندن چلی آتی ہیں۔ مراسم اور بڑھتے ہیں۔ نطشے اور افلاطون کے متعلق دونوں کے نقطہ نظر میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس لئے اس موضوع پر خط و کتابت شروع ہو جاتی ہے۔ اقبال نے چند خطوط میں اس اختلاف علمی میں اپنا نقطہ نظر پیش کیا۔ مس عطیہ نے اپنے دلائل پیش کئے اور یہ تحریری مناظرہ ختم ہو گیا۔ افسوس اس تحریری مناظرہ کی کوئی یادگار باقی نہیں رہا۔

اس مشترک عملی ذوق اور ذہنی موافقت نے دونوں کو اور قریب کر دیا۔ اس کے بعد جو ملاقاتیں ہوئیں ان میں اقبال نے اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ عطیہ فیضی کو سنایا اور ان کے بعض مشوروں کو قبول کیا۔ لاہور سے اپنی تصنیف ”علم الاقتصاد“ منگوا کر بطور ہدیہ پیش کی۔

کچھ عرصے کے بعد جب ان کو کیمبرج سے میونخ جانا پڑا اور عطیہ لندن میں رہ گئیں تو وہ نزل کی پر خلوص خط و کتابت جاری رہی۔ یہیں سے دور افتادہ اقبال نے وہ نظم ان کو بھیجی تھی جس کا مطالعہ ہم وصال کے زیر عنوان اوپر کر آئے ہیں۔ اس نظم کے بارے میں دو باتیں یہاں خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ نظم کے آخر میں اقبال نے اپنے نام سے پہلے ”دور افتادہ“ لکھنا پسند کیا۔ دوسرے اس نظم کی کوئی نقل وہ اپنے پاس نہ رکھ سکے۔ چنانچہ دو اڑھائی برس بعد لاہور سے (۷ جولائی ۱۹۰۹ء) ایک خط میں عطیہ فہنی کو لکھتے ہیں:

”کیا آپ مجھے اس نظم کی جو میں نے میونخ سے آپ کو بھیجی تھی نقل ارسال فرما سکتی ہیں؟ میرے پاس کوئی نقل نہیں اور میں اسے محفوظ رکھنا چاہتا ہوں۔“ اور جب کچھ عرصے کے بعد نقل موصول ہوئی تو شکریہ ادا کرتے ہوئے لکھا ”نظم کی نقل کے لئے جو آپ نے ارسال فرمائی ممنون ہوں۔ اس کی اشد ضرورت تھی۔ میں نے ہر چند حافظہ پر زور دیا یہ اشعار یاد نہ آئے۔“

دلچسپ محفل اقبال اور عطیہ کے باہمی خلوص اور تعلق خاطر پر ہم آگے چل کر مزید روشنی ڈالیں گے۔ یہاں اس قدر بتانا کافی تھا کہ قیامِ یورپ کے زمانے میں وہ جن مردوں اور عورتوں سے متاثر ہوئے ان میں ایک ہندوستانی مسلمان خاتون بھی تھی جن کے ذوقِ علمی اور مذاقِ سلیم کی وہ بڑی قدر کرتے تھے۔

لیکن آگے بڑھنے سے پہلے یہاں ان دلچسپ محفلوں اور پُر لطف صحبتوں کا ذکر بھی ضروری معلوم ہوتا ہے جو اقبال کے قیامِ یورپ کی زندگی کا ایک اہم جزو تھیں اور جن

سے ہمیں اپنے موضوع کو سمجھنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔ لاہور سے جب وہ یورپ کی 'مخلوط معاشرت' میں پہنچے تو انہوں نے بہت جلد اپنے آپ کو اس سے مانوس کر لیا اور وہ اس مشرقیت کو چھوڑ کر جس میں محرم و نامحرم کا سوال بڑی اہمیت رکھتا تھا اس مغربیت کے قریب آ گئے جہاں عورت اور مرد آزادانہ ہی نہیں مساویانہ حیثیت سے ایک دوسرے سے ملتے جلتے اور ایک دوسرے کے ساتھ اٹھتے بیٹھتے تھے۔ انہوں نے کس حد تک اپنے آپ کو اس فضا سے ہم آہنگ کر لیا تھا اس کا اندازہ اس بات سے لگائیے کہ وہ اپنی خاتون دوستوں کے لئے بھی بڑے شوق سے دعوتوں کا اہتمام کرتے اور ان کی دعوتوں میں بلا تکلف شریک ہوتے اور ان تمام آداب معاشرت اور رسوم مجلس کا پاس رکھتے جن کا پاس رکھنا وہاں کی مہذب سوسائٹی ضروری خیال کرتی تھی حتیٰ کہ وہ بعض اوقات خواتین کے ساتھ مل کر کھانا تیار کرتے اور کھانے کی میز اور کمرے کی آرائش میں بے تکلف ان کا ہاتھ بٹاتے نظر آتے ہیں۔ عطیہ فیضی صاحبہ نے ایسی بیسیوں صحبتوں اور محفلوں کا ذکر کیا ہے۔ میں یہاں ان میں سے چند کا حال انہی کی زبانی (ترجمے کی صورت میں) پیش کرتا ہوں تاکہ آپ ان کی ایک جھلک دیکھ سکیں۔

محترمہ عطیہ فیضی لکھتی ہیں: "ایک روز مجھے ایک جرمن خاتون مس شولی نے ہندوستانی کھانے کی دعوت بھیجی۔ لندن میں ہندوستانی کھانا کوئی معمولی نعمت نہیں۔ لہذا میں نے دعوت قبول کرنے میں تامل نہ کیا اور جب مس شولی کے مکان پر پہنچی تو دیکھا کہ اقبال وہاں موجود ہیں اور نہ صرف اس دعوت کا اہتمام ان کے ایما پر ہوا تھا بلکہ کھانے جو خوشبو اور لذت میں واقعی ہندوستانی تھے سب کے سب انہی کی نگرانی اور ہدایت میں تیار ہوئے تھے۔ میں نے جب داد دی تو انہوں نے مجھے بتایا کہ وہ تقریباً سبھی ہندوستانی کھانے تیار کروا سکتے ہیں۔"

”جون ۱۹۰۷ء کو میرے مکان پر ایک دعوت کا اہتمام تھا۔ معزز مہمانوں میں ہندوستانی اور انگریز دونوں شامل تھے۔ ڈاکٹر انصاری نے ہمیں گانا سنایا۔ لارڈ سنبھا کی صاحبزادیوں (کو مولا اور رمولا) نے بھی اپنے کمالِ موسیقی سے حاضرین کو محظوظ کیا اور اقبال نے شرکائے مجلس کے متعلق فی البدیہ ایسے شوخ اور دلچسپ اشعار سنائے کہ سب سننے والے ہنستے ہنستے لوٹ گئے۔“

”کچھ دنوں کے بعد اقبال نے لندن کے ایک نیشنل ایبل ہوٹل فراسا کیٹس میں مجھے شام کے کھانے کی دعوت دی تاکہ میں ان جرمن پروفیسروں سے مل سکوں جن کے ساتھ وہ تحقیق کا کام کر رہے تھے۔ اس کھانے پر ہر چیز کا انتظام بڑے سلیقے اور قرینے سے کیا گیا تھا اور جب میں نے حسنِ ترتیب کی داد دی تو اقبال نے کہا میری ذات میں دو شخصیتیں جمع ہیں۔ ظاہری شخصیتِ عمل اور کاروباری ہے اور باطنی شخصیت ایک فلسفی، صوفی اور خواب دیکھنے والے کی ہے۔“

”اس تواضع کے جواب میں میں نے ۱۵ اپریل کو اقبال کی خاطر ایک مختصر چائے کا انتظام کیا جس میں میری بعض فاضل سہیلیاں اور دوست بھی مدعو تھے۔ ان میں مس سلوسٹر اور مس لیومی جو اپنے ادبی ذوق اور فلسفہ دانی کی وجہ سے لندن بھر میں مشہور تھیں اور چند ممتاز موسیقار بھی شامل تھیں۔ یہ صحبت بڑی دلچسپ رہی اور جب اقبال نے ایک مزاحیہ نظم تیار کر کے سنائی تو خواتین نے بھی اس نظم کا جواب اسی انداز میں دیا۔ میں نے اقبال کی نظم نقل کرنا چاہی تو انہوں نے کہا یہ اشعار محض اس موقع کے لئے تھے اور اس صحبت کے ساتھ ہی ان کی وقتی دلچسپی بھی ختم ہو گئی۔ اس محفل کی فضا شروع سے آخر تک شگفتگی اور زندہ دلی سے معمور تھی اور اس صحبت میں گزرے ہوئے تین گھنٹوں کی یاد ہم سب کے

دلوں میں تادیر باقی رہی۔^۱

لندن کی متذکرہ بالا محفلیں بلاشبہ دلچسپ تھیں لیکن ان پر یک رنگی اور یکسانی کا رنگ غالب تھا۔ وہی گھریا ہوٹل کی دیکھی بھالی فضا اور وہی کھانے یا چائے کی دعوت مگر جب اقبال جرمن یونیورسٹی ہائیڈل برگ پہنچتے ہیں تو ان کی محفلوں میں ایک روح پرور تنوع اور تازگی نظر آتی ہے کبھی کنار دریا کی سیر ہو رہی ہے تو کبھی کشتی رانی کا مقابلہ ہے۔ آج تاریخی مقامات کی دید کا اہتمام ہے تو کل فطرت کے دل ربانہ مناظر میں پنک کا سامان ہو رہا ہے۔ اور اس سیر و تفریح میں فلسفہ و حکمت کے موتی بھی روئے جا رہے ہیں اور شعر و نغمہ کا حسن بھی بکھر رہا ہے۔ ایک ایسی ہی سیر Excursion کا ذکر کرتے ہوئے عطیہ فیضی لکھتی ہیں: ”ہم اپنے راستے پر چلتے جا رہے تھے کہ اچانک فراؤ واژناسٹ نے ایک تان اڑائی اور وہ ہندوستانی گیت گانا شروع کر دیا جو ایک شام پہلے میں نے اسے سکھایا تھا۔“

گجرا بجانے والی ناداں! یہ تیرا نخر!

ہم سب گیت میں شامل ہو گئے جس نے جلد ایک کلاسیکی کورس کی صورت اختیار کر لی ہم یہ کورس بھی گائے جا رہے تھے اور ساتھ ساتھ جنگلی پھول توڑ توڑ کر ان کے ہار بھی پروہے تھے پھر چلتے چلتے رُک گئے اور بڑی شوخیوں اور شرارتوں کے ساتھ ہم نے وہ ہار اقبال کے گلے میں ڈال کر کہا ”تم کسی انجان دیس کے راجہ ہو اور ہم تمہیں تاج پہناتے ہیں۔“

اس طرح کا ایک اور دلچسپ واقعہ سنئے: ایک روز فراؤ واژناسٹ، سینے شال اور کیڈرناٹ ثقافت جسمانی کی ورزشیں کر رہی تھیں اور میں ورزش کے قاعدے کے مطابق فراؤ واژناسٹ کا بازو اپنے گرد لئے ہوئے تھی کہ اچانک اقبال اُدھر آنکے

اور بڑے غور سے ہمیں دیکھنے لگے اور مجھے کی صورت کھڑے کے کھڑے رہ گئے۔ جب واژناسٹ نے دریافت کیا کہ وہ اس قدر ابھاک کے ساتھ کیا دیکھ رہے ہیں تو انہوں نے جھٹ جواب دیا: ”مجھ میں اچانک ایک فلکی کی روح حلول کر آئی ہے اور میں ستاروں کے جھرمٹ کا نظارہ کر رہا ہوں۔“^۱

ٹائیڈل برگ اپنے دس روزہ اس نہایت دلچسپ قیام کے بعد جب عطیہ فنی و ہاں سے رخصت ہونے لگیں تو یہ سب لوگ سپر ہوف کے پھل دار باغ میں جمع ہوئے۔ ہر ایک نے ایک ایک کھانا تیار کیا۔ اقبال نے ایک ہندوستانی ڈش تیار کی تھی۔ پھر ہر ایک کھانے کی اس کی خوبی یا خامی کی بنا پر تحسین و تنقید کی گئی۔ جب میرے چلنے کا وقت آیا سب نے ایک دائرہ سا بنا کر مجھے اس کے گھیرے میں لے لیا۔ میں حیران تھی کہ اس کا مطلب کیا ہے لیکن مجھے جلد معلوم ہو گیا کہ میرے لئے الوداعی گیت لکھا گیا ہے۔ اقبال نے گیت کی رہنمائی کی اور سب اس کو رس میں شریک ہوئے۔^۲

مختصر یہ تھا وہ پس منظر جس میں اقبال نے پی، اپیچ، ڈی اور پیرسٹر کے امتحانات امتیاز کے ساتھ پاس کئے۔

(۳)

یورپ کے اس دلچسپ اور رنگین ماحول میں تین سال گزارنے کے بعد جب اقبال وطن واپس آئے (جولائی ۱۹۰۸) تو وہ دوسرے کئی ہندوستانیوں کی طرح وہاں سے کوئی نئی شادی کر کے کسی کو ساتھ تو نہیں لیتے آئے تھے لیکن وہ ایسا ذہن ضرور لائے تھے جو انہیں نئی شادی، نئی ازدواجی زندگی پر مجبور کرے۔ یورپ سے واپس آنے والا اقبال یورپ جانے والے اقبال سے کئی اعتبار سے

مختلف تھا۔ ان کی آرزو مندی، ارادوں کی پختگی اور حوصلوں کی بلندی تو وہی تھی لیکن ان آرزوؤں اور ارادوں کے پیچھے کام کرنے والا ذہن اس دوران میں اپنے ارتقاء کی کئی اور منزلیں طے کر چکا تھا۔ وہ وطنیت کے سیاسی تصور کی ہولناکیوں سے آگاہ ہو کر اسلام کے روحانی اور عمرانی نظام کے قریب آچکے تھے اور اب واپس آکر انہیں اپنی شاعری کے لئے ایک نئی منزل (ملت اسلامیہ کی بیداری اور اسلامی قدروں کے احیاء کی منزل) کا تعین کرنا تھا پھر وہ ذاتی زندگی کے متعلق اپنے معاش اور معاشرتی مستقبل کے متعلق بھی مختلف طریق سے سوچ رہے تھے۔ سرکاری ملازمت کی نسبتاً آسان اور ہموار راہ چھوڑ کر انہیں وکالت کا آزادانہ مگر پرخطر اور دشوار گزار راستہ اختیار کرنا تھا۔ وطن واپس پہنچ کر چند سے عزیزوں اور دوستوں سے ملنے کے بعد انہوں نے پوری سنجیدگی کے ساتھ ان دونوں میدانوں میں اپنی تگ و دو شروع کر دی لیکن انہیں جلد معلوم ہو گیا کہ ان کی سعی و تلاش اور شوق و جستجو کا ایک گوشہ اور بھی ہے جسے وہ نظر انداز نہیں کر سکتے۔ اور یہ ان کی صنفی محبت اور گھریلو زندگی کا گوشہ تھا۔ یورپ میں وہ عورت کے جن ذہنی اور تہذیبی اوصاف سے آشنا ہوئے تھے ان کو بھولی جانا یا ازدواجی اور جذباتی زندگی میں ان کی قدر و قیمت سے انکار کرنا اب ان کے لئے ممکن نہ تھا۔ انہیں یقیناً رہ رہ کر فراڈ سینے شال کی فلسفہ طرار و اثر ناسٹ کی نکتہ آفرینی، عطیہ فیضی کی حاضر و ماضی اور گزری ہوئی صحبتوں اور بیٹے ہوئے دونوں کی یاد آتی ہوگی۔ اور اس کے مقابلے میں جب وہ اپنے گھر کی مالکہ اپنی رفیقہ حیات

۹۔ ۷ اپریل ۱۹۰۹ء کے خط میں عطیہ کو لکھتے ہیں: چند روز نہ ہوئے واٹر ناسٹ کا خط آیا تھا

جب اسے جواب لکھوں گا تو وہ دن یاد کراؤں گا جب آپ جرمنی میں تھیں (انسوس ہے کہ وہ

کو دیکھتے ہوں گے جو افلاطون کے فلسفے اور حافظ کی شاعری پر گفتگو کرتا تو درکنار غالب ان کے نام سے بھی آشنا نہ تھیں! تو ان کا دل خون ہو جاتا ہوگا، ان کی زندگی پر مایوسی اور اضطراب کے سیاہ بادل چھا جاتے ہوں گے اور مستقبل پر ان کے پختہ اعتقاد کی بنیادیں ہل جاتی ہوں گی۔

میں نے جس کیفیت کو ابھی ماضی شکلیہ میں بیان کیا ہے عطیہ فیضی کے نام اقبال کے خطوط دیکھنے کے بعد اس کی اقصیت میں شبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس مضمون کے آغاز میں جو چند سطور درج ہیں وہ اسی دور کے ایک خط کا حصہ ہیں لیکن اس اضطراب اور بے چینی میں ایک سے زائد آرزوئیں گڈ ٹنڈ نظر آتی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں جو عاطفہ *Sentiment* اس دور میں اقبال کی جذباتی زندگی پر غالب ہے اس کے کئی پہلو ہیں، لہذا صحت کے ساتھ اس کا تجزیہ آسان نہیں۔ میں بہر صورت اپنی کوشش کرتا ہوں۔ اس اضطراب کا آغاز اس شدید تفاوت کے احساس سے ہوتا ہے جو لندن اور ہائیڈل برگ کی مجلسی زندگی اور لاہور میں اقبال کے گھر کی فضا میں پایا جاتا تھا۔ چنانچہ وہ اقبال جو عمر بھر اپنے اس شعر پر عمل پیرا رہا،

تری بندہ پروری سے مرے دن گذر رہے ہیں

نہ گلہ ہے دوستوں کا، نہ شکایتِ زمانہ

۱۔ علامہ اقبال کی پہلی بیگم کی ایک قرابت دار محترمہ بلقیس عابد علی ان کے متعلق اپنے ایک مضمون میں لکھتی ہیں "اماں مرحوم بہت سیدھی اور نیک دل عورت تھیں۔ وہ اپنا نام لکھنے کے سوا پڑھنا لکھنا بالکل نہ جانتی تھیں"۔ دیکھئے مضمون 'لیڈی اقبال' مطبوعہ ہفت روزہ صادق لاہور بابت ۲۰ اپریل ۵۶ء

پہلی بار نہ صرف زمانے کی شکایت کرتا ہے بلکہ پورے معاشرے اور فطرت کے خلاف اس کے دل میں بغاوت کی آگ بھڑک اٹھتی ہے صرف یہی نہیں، وہ اپنے والد ماجد کی شان میں گستاخی تک کرنے پر خود کو مجبور پاتا ہے۔ اُس والد کی شان میں گستاخی جس کے لئے اُس کے دل میں بے پناہ محبت و عقیدت تھی اور جس کی نظریں وہ ایک مثالی فرماں بردار فرزند ہاتھ چنانچہ ۱۹ اپریل ۱۹۰۹ء (یعنی یورپ سے واپسی کے کوئی آٹھ ماہ بعد) کے خط میں عطیہ فیضی کو لکھتے ہیں:

بدشبہ چند روز قبل میں نے علی گڑھ کے شعبہ فلسفہ کی پروفیسری اور گورنمنٹ کالج لاہور کے شعبہ تاریخ کی صدارت قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ میں دراصل ملازمت میں پھنسا ہی نہیں چاہتا۔ میری خواہش تو یہ ہے کہ جس قدر جلد ممکن ہو اس ملک کو چھوڑ جاؤں۔ اس کی وجہ آپ کو معلوم ہے۔ مجھے صرف اس بات نے روک رکھا ہے کہ میں اپنے بھائی کے احسانات سے بے حد ذریعہ ہوں۔ میری زندگی نہایت تلخ ہے۔ یہ لوگ میری بیوی کو نہ بدستی میرے سر چکنا چاہتے ہیں۔ میں نے والد ماجد کو لکھ دیا ہے کہ انہیں میری شادی کر دینے کا کوئی حق حاصل نہ تھا، خصوصاً جبکہ میں نے اس سے انکار کر دیا تھا۔ میں بیوی کی کفالت پر ہر وقت آمادہ ہوں لیکن اسے اپنے پاس رکھ کر اپنی زندگی کو عذاب بنانے کے لئے ہرگز تیار نہیں ہوں۔ ایک انسان ہونے کی حیثیت سے مجھے بھی مسرت کا حق حاصل ہے۔ اگر معاشرہ یا فطرت میرے حق سے انکار کریں گے تو میں دونوں کے خلاف بغاوت کروں گا۔ میرے لئے ایک ہی جادہ کار ہے کہ میں اس بد بخت ملک کو ہمیشہ کے لئے خیر باد کہہ دوں یا پھر شراب نوشی میں پناہ ڈھونڈوں کہ خود کشی کا مرحلہ آسان ہو جائے۔ کتابوں کے یہ بے بن اور خشک بوسیدہ اوراق میرے لئے وجہ مسرت نہیں بن سکتے

میری روح کی گہرائیوں میں اس قدر آگ بھری ہے کہ میں ان کتابوں کو

اور ان کے ساتھ سماجی رسم و ریاات کو بھی جلا کر خاک تر بنا سکتا ہوں۔“

یہی نہیں بلکہ اس اضطراب کے ہاتھوں ’خداے خیر‘ پر ان کا ایمان بھی محفوظ نظر نہیں

آتا۔ اس خط میں ذرا آگے چل کر لکھتے ہیں :

”آپ کہتی ہیں دنیا کو ایک خداے خیر نے پیدا کیا ہے۔ ممکن ہے ایسا ہی ہو

لیکن زندگی کے حقائق تو کسی اور ہی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ عقل انسانی کی

روسے دیکھا جائے تو یزداں کی نسبت ایک ابدی قادرِ مطلق اہرن پر ایمان لانا

زیادہ آسان نظر آتا ہے۔“

عطیہ فیضی نے جب ان کو ہمدردی کا خط لکھا اور اس یاس پسندی پر غالب

آنے کا مشورہ دیا تو اس کے جواب میں، اراپیل کو لکھتے ہیں :

”میرا سینہ غم ناک اور یاس انگیز خیالات کا خزانہ ہے۔ یہ خیالات میری

روح کے تاریک گوشوں سے سانپوں کی طرح نکلے چلے آتے ہیں۔ میرا خیال

ہے میں عنقریب ایک سپیرا بن جاؤں گا۔ گلیوں میں پھروں گا اور تماشاہ بین

لڑکوں کی ایک بھیڑ میرے پیچھے پیچھے ہوگی۔“

جیسا کہ ہم اوپر دیکھ آئے ہیں اس یاس و اضطراب کا

ایک سبب ان کی ناخوشگوار ازدواجی زندگی تھی لہذا

مزید دوشادیاں

بعض عزیزوں کی مخالفت کے باوجود انہوں نے ایک نئی رفیقہ حیات کی تلاش پر اس عہد

کے رواج کے مطابق یہ فریضہ یا تو والدین و رشتہ دار انجام دیتے تھے یا دوست احباب دوستوں

کو مامور کیا اور ان کی کوشش کا نتیجہ یہ نکلا کہ انہیں ایک چھوڑ دوشادیاں اور کرنی پڑیں

اس دلچسپ واقعہ کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ یہاں اس قدر کہنا کافی ہو گا کہ اس خاتون کو گھر لے آنے کے بعد جو نکاح کے اعتبار سے دوسری اور رخصتی کے لحاظ سے تیسری بیگم تھیں، ان کا یہ اضطراب گھٹ گیا۔ یہ واقعہ ۱۹۱۳ء کا ہے۔ عابد المجدد سالک مرزا جلال الدین کے حوالے سے لکھتے ہیں:

”چنانچہ ایک مولوی صاحب کو طلب کر کے علامہ کا نکاح اس خاتون سے دوبارہ پڑھوایا گیا اور علامہ اس کو ساتھ لے کر سیالکوٹ چلے گئے۔ آٹھ دس دن کے بعد واپس آئے تو بڑی گرمجوشی کے ساتھ مرزا صاحب سے ملے اور فرمایا: ”اب میں بالکل مطمئن ہوں اور اپنے آپ کو جنت الفردوس میں خیال کرتا ہوں۔ مرزا صاحب کا بیان ہے کہ اس خاتون سے (جو جاوید اور منیرہ کی والدہ ہیں) شادی ہو جانے کے بعد اقبال نے کبھی کسی عورت کی طرف نگاہ اٹھا کر بھی نہ دیکھا۔ ساری رنگ رلیاں ختم ہو گئیں۔ یہ ۱۹۱۳ء کا واقعہ ہے۔ اس کے بعد اقبال کی زندگی کا اسلوب کاملاً بدل گیا۔“

یورپ سے واپس آنے کے کم و بیش پانچ سال بعد (۱۹۱۳ء) اقبال کی زندگی کا اسلوب یقیناً بدل چکا تھا لیکن اس تبدیلی کو جس طریق سے سالک صاحب نے مرزا جلال الدین کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ یہ حقائق کی حد سے زیادہ سادہ تعبیر ہے۔ ازدواجی زندگی کی ناخوشگوار بلاتشبہ انسان کو مضطرب خاطر کرنے کے لئے کافی وجہ ہے لیکن جو بے قراری، تنزل ذہنی اور کرب اقبال کے متذکرہ بالا خطوط سے ظاہر ہوتا ہے اس کے لئے محض ازدواجی تلخی کو ذمہ دار ٹھہرانا صحیح نہ ہو گا۔ خصوصاً جب کہ کھاتے پیتے مسلمان مردوں کے لئے دوسری تیسری یا چوتھی شادی کر لینا (جیسا کہ علامہ اقبال نے یہ مرحلہ باسانی طے کر لیا) کچھ مشکل نہیں تھا۔ اگر ان خطوط کو غور سے دیکھا جائے تو ان کے پیچھے بعض

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے ”ذکر اقبال“ از سالک صفحات ۷۷ تا ۷۸ ۲۔ ذکر اقبال: ۷۰

پیچیدہ اور ولدوز آرزوؤں کی کسی حد تک انجانی آویزش اور شکست دونوں کا فرما
نظر آتی ہیں اور ان دو کیفیتوں نے ازدواجی زندگی کی تلخی سے مل کر وہ شدید مہیجان اور
آتشیں کرب پیدا کیا جو عطیہ فیضی کے نام خطوط کی سب سے نمایاں خصوصیت ہے۔ اب
سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ آرزوؤں کی ان جانی آویزش اور شکست کیا تھی؟

ذہنی کش مکش اور اس کی عقلی وضاحت

بات یوں ہے کہ جب ایک مخصوص معاشرے میں تربیت پانے والا اور ایک وقت
میں اس معاشرے کے رسم و رواج سے مطمئن ہو جانے والا انسان فکر و نظر میں ترقی کرتا ہے
اور اپنے آبائی معاشرے سے مختلف معاشروں کو اپنی آنکھوں سے دیکھتا اور ان سے متاثر
ہوتا ہے تو اس کے دس ہیں بعض ایسی آرزوؤں کا پیدا ہونا ایک نظری اور ناگزیر امر ہے
جن کی تکمیل اس کے اپنے معاشرے کے پس منظر میں بسا اوقات ممکن نہیں ہوتی۔ اس
سے لا محالہ ذہن ایک کش مکش میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ چہرہ بھی ممکن ہے کہ وہ آرزوئیں خود
اس شخص کے بعض تصورات اور نظریات سے کہیں واضح اور کہیں مبہم طور سے ٹکراتی ہوں۔
اس سے کش مکش کی شرت اور بڑھ جائے گی۔ میرا خیال ہے اقبال نے یورپ میں جس عورت
کو دیکھا ہے، الاء اس نے ایک کٹھن کو تو انہوں نے بے حد سراہا۔ یہ یُرخ اس کی دیانت و
مطانت، گفتگو اور رب ربہ کی دل کشی، اس کے علمی و ادبی ذوق کی نفاست اور عام
مست پسندی سے تعلق رکھتا تھا لیکن اس عورت یا اس کی معاشرت کے بعض پہلوؤں کے
اختلاف اور معاشرتی تصورات سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتے تھے۔ وطن واپس آنے پر ان کا
اپنی پہلی بیوی سے میزار ہونا ناگزیر تھا ہی لیکن شاید وہ اپنی نئی رفیقہ حیات کا کوئی
واضح تصور بھی قائم نہیں کر سکتے تھے جس قسم کی عورتوں سے وہ یورپ میں ملے تھے

(اور ان میں بعض اعلیٰ تعلیم یافتہ ہندوستانی خواتین بھی تھیں) قرین قیاس یہ ہے کہ وہ ان کے عمدہ اوصاف کو اپنی نئی ریفیقہ حیات میں دیکھنے کے آرزو مند ہوں گے لیکن ان کے والدین اور عزیزوں کے عام اور سادہ سے رہن سہن میں کسی ایسی عورت کا کھپ جانا انہیں یقیناً ناممکن نظر آتا ہوگا۔ یہی نہیں بلکہ خود ان کی مالی حالت اور معاشرتی حیثیت ابھی ناقصی بخش اور غیر مستحکم تھی۔ انہیں اپنی عظمت اور بڑائی کا احساس ضرور تھا، ان کے جاننے والے بھی اس سے بے خبر نہ تھے۔ لیکن اس سدا کے دولت پسند اور اقتدار پرست دینوی ماحول میں انہیں اپنے مقام کو پانے اور اپنی برتری کا سکھ بٹھانے کے لئے ابھی بہت کچھ کرنا باقی تھا۔ ان کی دنیا دارانہ جدوجہد کا ابھی آغاز ہی تو تھا۔ اس بنا پر بھی وہ کسی ایسی عورت کو اپنانے سے ہچکچاتے ہوں گے۔ اس کے علاوہ ان کے اخلاقی تصورات کا سوال تھا جو اعلیٰ تعلیم یافتہ عورت کے ذہنی ترقی و کمال کی تو قدر کر سکتے تھے لیکن ایسی عورت بالعموم جس قسم کی سماجی آزادیوں کو اپنا حق سمجھتی ہے ان کا ساتھ دینے کی گنجائش ان تصورات میں ہرگز نہ تھی۔

اب ایک طرف تو وہ گھر کی پہلے سے موجود فضا سے سخت بیزار تھے، دوسری طرف وہ اس فضا کو اس انداز سے بدلنے کے آرزو مند تھے جس سے انہیں حقیقی معنوں میں مسرت حاصل ہو سکتی (اقبال جیسے انسان کی مسرت ظاہر ہے کہ محض عورت سے نہیں بلکہ ایک ذہین، خوش ذوق، سلیقہ مند اور زندگی کے حقائق و معاملات کا اچھا شعور رکھنے والی عورت ہی کی بدولت ممکن تھی) اور دوسری طرف وہ مشکلات و موانع تھے جس کا جملہ ذکر میں نے اوپر کیا ہے اور جو ایسی عورت کو اپنا لینے کی راہ میں حائل رہے۔ اس سے جو کش مکش پیدا ہوئی اس کی شدت اور گہرائی کا کچھ اندازہ تو ہم اوپر کر چکے ہیں۔ جو بات اس ضمن میں مجھے یہاں کہنی ہے وہ یہ ہے کہ اس کے بعض گوشے ایسے بھی تھے جن کی حقیقت خود صاحب کش مکش کی نظر

سے اور جھل تھی اور ان کا واضح تجزیہ اور عقلی توجیہ خود اقبال جیسے فلسفی اور نفسیات دان کے لئے بھی مشکل تھی۔ چنانچہ ۷ جولائی ۱۹۰۹ء کے خط میں عطیہ فیضی کو لکھتے ہیں:

”بلاشبہ ہر شخص کے لئے زندگی موت کے انتظار کا نام ہے۔ میں بھی اگلے جہان کی سیر کا منتظر و آرزو مند ہوں۔ وہاں پہنچ کر چاہتا ہوں کہ اپنے خالق کی زیارت کروں اور اس سے خواہش کروں کہ میری ذہنی کیفیت کی عقلی وضاحت کی جائے اور یہ کوئی آسان کام نہ ہو گا۔ آپ مجھے نہ سمجھ سکنے کی شکایت کرتی ہیں حالانکہ میں خود بھی اپنے آپ کو نہیں سمجھ پایا۔ برسوں گزرے ہیں نے کہا تھا:

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے

کچھ اس میں تسخیر نہیں، واللہ نہیں ہے“

اس سے قطعی طور پر ثابت ہے کہ اس دور میں اقبال ایک ایسی ذہنی کیفیت اور نفسی کش مکش میں مبتلا تھے جس کے بعض گوشے ان کے نفس لاشعور میں مخفی ہونے کے باعث خود ان کی نظر سے پوشیدہ تھے اور وہ ان کو اچھی طرح سمجھنے سے قاصر تھے۔ یہ کش مکش کی انتہا ہے!

میرے نزدیک اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ یورپ میں ان کو محبت کی جس واردات کا تجربہ ہوا اس کی خاطر خواہ تکمیل

ناکامی اُلفت

نہ ہو سکی اور جو ”گل“ خوبی قسمت سے انہیں آخر مل گیا تھا وہ ان کا نہ ہو سکا۔ اس ناکامی کی تلخی یا شکست آرزو کا احساس ان کے تحت الشعور میں سب سے قوی موجب تھا ان کے کرب و اضطراب کا۔ اذہیکہ ایک بڑے انسان کی طرح انہوں نے اس ناکامی کو اپنے علمی و قومی مشاغل کی راہ میں رکاوٹ نہ بننے دیا اور کچھ عرصے کے بعد وہ اس پر غالب بھی آگئے لیکن

جس دور کے اقبال کا مطالعہ ہمارے پیش نظر ہے وہ اس جذبے سے مغلوب تھے یا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس جذبہ غم پر قابو پانے کی تگ و دو کر رہے تھے۔ اس بات کا ثبوت ان کے کلام اور خطوط و دونوں سے مل سکتا ہے۔

لیکن اس قسم کا کوئی ثبوت پیش کرنے سے پہلے دو امور کی صراحت یہاں ضروری

انھائے راز کی کوشش

معلوم ہوتی ہے۔ اول یہ کہ اس دور کی بہت سی نظمیں اقبال نے خود اپنے ہاتھوں تلف کر ڈالیں اور اس خیال سے تلف کیں کہ ان کی نوعیت حد درجہ پرائیویٹ تھی۔ اگر یہ احتیاط دامنیگر نہ ہوتی تو (ان نظموں کی مدد سے) زیر مطالعہ دور کے اقبال کے احساسات کی شدت اور گہرائی کا ہمیں کہیں بہتر اندازہ ہو سکتا۔ لیکن ان کی اس احتیاط کا حال معلوم ہو جانا بھی خود ایک بہت بڑی شہادت اس امر کی ہے کہ کچھ تو ہے جس کی پردہ داری بے چہانچہ ۷ جولائی ۱۹۱۱ء کے ایک خط میں عطیہ فیضی کو لکھتے ہیں :

”گزشتہ پانچ سال سے میری نظمیں زیادہ تر پرائیویٹ نوعیت کی حامل ہیں اور میں سمجھتا ہوں سپیک کو انہیں پڑھنے کا حق نہیں۔ بعض تو میں نے خود تلف کر ڈالی ہیں تاکہ کوئی انہیں چرا کر شائع نہ کر دے۔“ بعض نظموں کا اس درجہ نجی ہونے کا احساس اور ان کا اطلاق آخر کس بات کا غماز ہے ؟

چند نظمیں ایسی ہیں جو انہوں نے یورپ سے واپسی کے کئی سال بعد لکھیں لیکن بانگ درا شائع کرتے وقت انہیں کتاب کے حصہ دوم میں درج کروایا حالانکہ اس حصہ کتاب کو بڑے واضح الفاظ میں ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء (قیام یورپ کا زمانہ) تک کا کلام بتایا گیا ہے۔

مثلاً ۱۴ دسمبر ۱۹۱۱ء کے خط میں ’نوائے غم‘ کو ’میری تازہ غیر مطبوعہ نظم‘^۱ بتاتے ہیں۔ اسی طرح ۷ جولائی ۱۹۰۹ء کے خط میں ’عاشق ہرجائی‘ کے متعلق لکھتے ہیں کہ وہ ابھی نامکمل ہے اور کچھ عرصہ بعد ’آپ اسے محزن کے اوراق میں ملاحظہ فرمائیں گی۔‘ لیکن یہ دونوں نظمیں بانگ درا کے حصہ دوم کی زینت ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی احتیاط کا ایک پہلو تھا جو کچھ زیادہ دیر تک کام نہ دے سکا۔

اس تصریح کے بعد آئیے ہم اس کلام کا اور ان خطوط کا جائزہ لیں جو احتیاط کی چھلنی میں چھن کر ہم تک پہنچے ہیں۔

(۴)

’نوائے غم‘ بانگ درا کے صفحات ۱۲۶، ۱۲۷ پر نظم ’وصال‘ درج ہے اور صفحہ ۱۳۲ پر نظم ’نوائے غم‘۔ کتاب میں بظاہر ان دونوں کے درمیان صرف چار پانچ صفحوں کا فصل نظر آتا ہے لیکن جیسا کہ ہم اوپر دیکھ آئے ہیں ان دونوں کے درمیان چار پانچ سال کی مدت حائل ہے۔ ’وصال‘ ۱۹۰۷ء میں لکھی گئی

۱۔ ’اقبال‘: ۵۷، اقبال نامہ حصہ دوم: ۱۵۰

۲۔ اس نظم کے لکھے جانے کا ذکر کرتے ہوئے محولہ بالا خط میں لکھتے ہیں:

”بہت لوگوں نے میرے متعلق اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے یعنی اقبال مجبوراً اضداد ہے، ایک محم ہے وغیرہ وغیرہ۔ مضمون نگار (اوپر) یہ ہے کہ مجھے تنہائی میں بار بار اپنے آپ پر ہنسی آئی ہے۔ میں اب ان خیالات و بیانات کا ایک قطعی جواب دینے والا ہوں۔ آپ اسے محزن کے اوراق میں ملاحظہ فرمائیں گی۔ میں نے نہایت عمر کی سے اپنے متعلق دوسروں کے خیالات کا اظہار تو کر دیا ہے لیکن جواب ابھی نظم کرنا باقی ہے۔“

’اقبال‘: ۴۸۔ اقبال نامہ حصہ دوم: ۱۲۳

اور نوائے غم، دسمبر ۱۹۱۱ء میں۔ یہ دو نظمیں اقبال کی داستانِ محبت کے دورِ خوں۔ پُر
نشاط آغاز اور دردناک انجام۔ کی مکمل نمائندگی کرتی ہیں۔ 'نوصال' کا مطالعہ ہم
اوپر کر آئے ہیں۔ یہاں نظم کا مطلع دوبارہ درج کر دینا کافی ہوگا :

بستجو جس گل کی تڑپاتی تھی اسے بلبل مجھے

خوبی قسمت سے آخر مل گیا وہ گل مجھے

مگر پانچ برس بعد وہ نوائے غم میں کہتے ہیں :

زندگانی ہے میری مثلِ رباب خاموش

جس کی ہر رنگ کے نغموں سے ہے لبریز آغوش

بربطِ کون و مکان جس کی خموشی پہ نثار

جس کے ہر تار میں ہیں سینکڑوں نغموں کے مزار

محشرستانِ نوا کا ہے امیں جس کا سکوت

اور منت کش ہنگامہ نہیں جس کا سکوت

آہ ! امیدِ محبت کی برائی نہ کبھی !

چوٹِ مضراب کی اس ساز نے کھائی نہ کبھی

اقبال سامِ غزل گو شاعروں کی طرح بے ربط اور روانتی باتوں سے کوئی دلچسپی

نہ رکھتے تھے۔ ابتدائی دور کی چند غزلوں کو چھوڑ کر ان کا سارے کا سارا کلام ان کے

اپنے واردات و محسوسات کا بیان ہے۔ اس حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے اگر اس بات پر

غور کیا جائے کہ وہ ایک وقت تو بڑے جوش و خروش کے ساتھ اعلان کرتے ہیں کہ انہیں

وہ 'گل' مل گیا ہے جس کی انہیں تلاش تھی اور عشق کی گرمی سے ان کے چھالے اب شعلے

بن گئے ہیں لیکن دوسرے وقت وہ بڑے دردناک لہجے میں کہتے ہیں :

آہ ! اُمیدِ محبت کی بر آئی نہ کبھی

چوٹِ مضراب کی اس ساز نے کھائی نہ کبھی

اس کے معنی اس کے سوا اور کیا ہو سکتے ہیں کہ محبت کی جس واردات کا آغازِ محمد جذبات انگیز اور زندگی بخش تھا۔ آگے چل کر اس نے کوئی اور صورت اختیار کر لی اور اس کا انجام اپنے آغاز سے اس قدر مختلف نکلا کہ شاعر کو سرے سے حادثہ عشق ہی سے انکار ہے اور وہ یہ کہنے پر مجبور ہے کہ اس کے سازِ دل نے مضرابِ محبت کی چوٹ کبھی کھائی ہی نہیں۔ بیان کا یہ تضاد صرف نا کامی محبت ہی کی دلیل ہو سکتا ہے۔

جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ہے 'نوائے غم' دسمبر ۱۹۱۱ء میں لکھی گئی۔ اس زمانے کی ایک اور نظم 'پھول' کا تحفہ عطا ہونے پر ہے۔ اس میں بھی شاعر اپنے دل کی وہی کیفیت بیان کرتا ہے جو 'نوائے غم' کا موضوع ہے کسی حسینہ نے شاعر کو ایک خوبصورت پھول پیش کیا۔ اس واقعہ سے اس کے ذہن و خیال کو ایک عجیب تحریک ہوتی ہے۔ پہلے تو وہ پھول کو اس کی خوش بختی پر گویا مبارکباد دیتا ہے:

وہ مستِ ناز جو گلشن میں جا نکلتی ہے

کلی کلی کی زباں سے دُعا نکلتی ہے

”الہی پھولوں میں وہ انتخاب مجھ کو کرے

کلی سے رشکِ گلِ آفتاب مجھ کو کرے“

تجھے وہ شاخ سے توڑیں ! تر ہے نصیب ترے

تر پتے رہ گئے گلزار میں رقیب ترے

۱۔ یہاں یہ بتا دینا بے محل نہ ہو گا کہ وصال کی طرح 'نوائے غم' بھی طبع ہونے سے بہت پہلے

عطیہ فیضی صاحبہ کو بھیج دی گئی تھی۔ دیکھئے ”اقبال“ صفحات ۳۱ اور ۷۷

اُٹھا کے صدمہٴ فرقت وصال تک پہنچا

ترہی حیات کا جو ہر کمال تک پہنچا

شاعر کی نظر میں جو ہر حیات کی تکمیل اس بات میں مضمر ہے کہ اسے حسن یا دوسرے لفظوں میں حسنِ محبوب کا قرب حاصل ہو جائے لیکن یہ نعمت جو اس پھول کو میسر آگئی شاعر اس سے کوسوں دور ہے۔ چنانچہ نظم کے بقیہ اشعار میں وہ اپنی اس محرومی کا اظہار بڑے دلورز انداز میں کرتا ہے :

میرا کنول کہ تصدق ہیں جس پہ اہلِ نظر

مرے شباب کے گلشن کو ناز ہے جس پر

کبھی یہ پھول ہم آغوشِ مدعا نہ ہوا

کسی کے دامنِ رنگیں سے آشنا نہ ہوا

شگفتہ کر نہ سکے گی کبھی بہارا سے

فسردہ رکھتا ہے گلچیں کا انتظار اسے

۱۔ اس نظم کا ذکر کرتے ہوئے، جولائی ۱۹۱۱ء کے خط میں عطیہ فیضی کو لکھتے ہیں : ”میں نے اپنے

دوست سردار امراؤ سنگھ کو رجہیں امید ہے آپ بھی جانتی ہوں گی) لکھا ہے کہ مجھے ان اشعار کا انگریزی

ترجمہ بھیجیں جو میں نے شہزادی ولیپ سنگھ کی ایک سیلی مس گوٹمن کے لئے اس وقت لکھے تھے جب

انہوں نے شمال مارباغ سے ایک خوبصورت پھول توڑ کر مجھے پیش کیا تھا۔ مجھے اندیشہ ہے کہ اصل

میرے پاس محفوظ نہیں لیکن آپ کے لئے تلاش ضرور کروں گا۔“

ذرا غور کرنے پر یہ امر واضح ہو جائے گا کہ ناکامیِ الفت کے جس احساس نے
 ’نوائے غم‘ میں ان سے چوٹ مضراب کی اس ساز نے کھائی نہ کبھی، لکھوایا تھا دہی احساس
 اب کسی کے دامن رنگیں سے آشنا ہونے کی آرزو بن گیا ہے اور اسی آرزو کی شکست
 انہیں گلچیں کے انتظار میں افسردہ رکھتی ہے۔

اس دور کی کئی اور نظمیں بھی ان کے اس جذبہ غم کی منظر ہیں۔ لیکن طوالت کے
 خوف سے انہیں یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے۔ جو بات مجھے یہاں کہنا ہے وہ یہ ہے کہ ایک
 طرف ’وصال‘ اور ’حسن و عشق‘ اور دوسری طرف ’نوائے غم‘ اور پھول کا تحفہ عطا ہونے
 پر سامنے رکھی جائیں تو یہی اس حقیقت میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا کہ اس دور میں اقبال
 کا کرب و اضطراب دراصل ایک ناکام محبت اور تشنہ محبتِ دل کا کرب و اضطراب
 ہے۔ ان کے خطوط بھی دبی زبان میں اس بات کی تائید کرتے ہیں۔

(۵)

لیکن قبل اس کے کہ ہم خطوط کا مطالعہ کریں میں محبت کی
 نفسیات کے بارے میں دو ایک امور کی وضاحت کرنا
 یہاں مناسب خیال کرتا ہوں۔ دوسرے ممالک کی طرح ہمارے ملک کے جدید تعلیم یافتہ
 طبقے کی اکثریت بھی غالباً یہ خیال کرتی ہے کہ جذبہ محبت دراصل جنسی جذبے ہی کی ایک بدل
 ہوئی صورت ہے۔ یہ نظریہ جسے مشہور ماہرِ نفسیات سٹینڈرڈ ہارڈ نے آج سے چالیس پینتالیس برس
 اُدھر پیش کیا تھا۔ بظاہر بہت صحیح معلوم ہوتا ہے لیکن یہیں قدر مقبول ہے حقیقت میں اسی

۱۔ مثلاً فلسفہ علم اور رات اور شعاع۔ نو خاند کر لفظ کا آخری شعر ہے :

ضیہ پیغامِ محبت سے جو گہرا ہوں میں تیرے تابندہ ستاروں کو سنا جاتا ہوں میں

قدر غلط ہے۔ قطع نظر اس بات کے کہ فرائڈ کا یہ خیال درست مان لیا جائے تو دنیا بھر کے عظیم شاعروں اور ادیبوں نے محبت کے جوگیت گائے ہیں اور اس کے ساتھ انسان کی اخلاقی اور روحانی بلندی کو جس طرح وابستہ بتایا ہے اور اسے ایک مقدس اور آسمانی جذبہ کہا ہے وہ سب کا سب باطل قرار پاتا ہے، خود فرائڈ کے ساتھیوں اور شاگردوں نے اپنی بعد کی تحقیق سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اس کا نظریہ بعض غلط فہمیوں کی بنا پر قائم ہوا تھا اور اس کے سامنے حقائق کی ایک الجھی ہوئی تصویر تھی یا تصویر کا صرف ایک ہی نسخہ تھا۔ فرائڈ نے جنسی جذبے کو جس طرح بڑھا چڑھا کر اور اس کے دائرہ عمل و اثر کو پھیلا کر پیش کیا اس کی موثر تردید ایک تو اتنے ہی مشہور و بلند پایہ ماہر نفسیات ولیم میکڈونل کی تحریروں میں ملتی ہے۔ لیکن یہاں میں جس عالم کا خصوصی ذکر کرنے والا ہوں وہ ایک ایسا شخص ہے جو کم و بیش تیس برس تک فرائڈ کے ساتھ بطور شاگرد اور ساتھی کے کام کرتا رہا اور اس کے جانشینوں میں بڑے مرتبے کا مالک ہے۔ میرا مطلب تھیوڈور ریک Theodor Reik سے ہے۔ اس نے اپنی تصانیف، محبت ایک ماہر نفسیات کی نظر میں اور جنسی تعلقات کی نفسیات^۱ میں فرائڈ کے جنسی نظریے کی محکم دلائل سے تردید کی ہے اور

۱- Cf. especially Mc Dougall's Social Psychology, p. 30th ed, London, 1950, pp. 331-363 and his Abnormal Psychology, 6th ed. London, 1948, pp. 557-566.

۲- A Psychologist Looks at Love, Farrar & Rinehart, New York, 1944.

۳- Psychology of Sex Relations, Rinehart & Co., New York, 1945.

محبت اور جنس کو ان کی اصل کے اعتبار سے دو بالکل جداگانہ جذبے (جہتیں) ثابت کیا ہے۔ وہ ایک جگہ لکھتا ہے :

”محبت اور جنس کے درمیان اختلافات کی نوعیت ایسی قطعی ہے کہ ان کے ماخذ اور ماہیت کو ایک قرار دینا، جیسا کہ ہمارے ماہرین تجزیہ نفس کرتے ہیں، بڑی عجیب بات ہے۔ ان اختلافات کی حقیقت اس وقت روشن ہوتی ہے جب ان دونوں جذبات کا ان کی خالص ترین صورت میں باہمی مقابلہ کیا جائے۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں، جنس ایک حیاتیاتی تقاضا ہے جس کا تعلق جسم کی کیمیا سے ہے۔ محبت ایک جذیلی لگن ہے جو انفرادی تخیل سے پیدا ہوتی ہے۔ جنس میں ایک جسمانی تناؤ سے نجات مقصود ہوتی ہے، محبت میں اپنی کمی کے احساس سے بچنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ جنس کا تعلق بدن کے انتخاب سے ہے محبت کا تعلق شخصیت کے انتخاب سے۔ جنس ایک عام بات ہے، محبت ایک خصوصی تجربہ پہلی فطرت کی حاجت ہے، دوسری تہذیب و شائستگی کا اقتضا۔ جنس انسانوں اور حیوانوں میں مشترک ہے، محبت اور رومان کا سلیقہ انسانوں کو ہزاروں سال میں حاصل ہوا ہے اور آج بھی لاکھوں انسان اس سے محروم ہیں۔ جنس ایک فرد اور دوسرے فرد میں تمیز نہیں کرتی، محبت ایک خاص شخص کو مرکزِ توجہ بناتی ہے۔ ایک اعصاب کو سکون بخشتی ہے، دوسری شخصیت کو بیدار کرتی ہے۔ پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ جنسی لحاظ سے کوئی مطمئن شخص محبت کا پیاسا ہو۔ جنس کا جوش ایک عمل میں سرور پڑ جاتا ہے، اس کی حقیقت بس ایک تناؤ، ایک تشنچ اور ایک افاق ہے۔ لطف اندوزی کا یہ عمل بعد میں یاد نہیں کیا جا سکتا جس طرح کسی خاص کھانے کا ذائقہ واضح طور پر ذہن میں تازہ کرنا ممکن نہیں۔ محبت کی صورت اس سے جداگانہ ہے۔ محبوب کا ایک ایک لفظ اور ایک ایک ادا بڑے لطف و انبساط کے ساتھ یاد کی جاتی ہے۔ جنس ایک کھیل ہے، محبت ایک نغمہ ہے۔ جنس میں

فریق ثانی کی چاہت ہیجان کے عارضی وقفے تک محدود ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ وہ ناپسندیدہ دکھائی دیتا ہے۔ محبت میں تعلق خاطر کو قرار حاصل ہے۔^۱
اپنے اس نظریے کو ایک اور جگہ اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہوئے تھیوڈور لکھتا ہے :

”جنس کا رشتہ جسم کے ساتھ ہے اور محبت کا رشتہ اس پر اسرار شے سے جسے ہم روح کہتے ہیں۔ جنس کا مقصود جسمانی تسکین ہے، محبت کا مقصود شخصیت کی توسیع و تہذیب۔“^۲

اور یہ وہ خیال ہے جو صدیوں سے دنیا کے عظیم شعراء، روحانی پیشوا اور بالخصوص مشرق کے صوفیاء پیش کرتے آئے ہیں۔ تھیوڈور کے تصور محبت میں ہمارے لئے خاص دلچسپی کی بات یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس نظریے کے لئے عہد جدید و قدیم کے کسی ماہر نفسیات یا فلسفی کا ممنون خیال نہیں کرتا البتہ شعراء کو اس بارے میں اپنا پیش رو مانتا ہے اور مولانا رومی کا ذکر خاص طور سے کرتا ہے جن کی بعض غزلوں کا جرمن ترجمہ اس نے بچپن میں پڑھا تھا اور جو اس کے حافظہ کے کسی گوشے میں اس وقت تک محفوظ تھا جب اُس نے تصور محبت پر کتاب لکھی۔^۳

۱۔ جنسی تعلقات کی نفسیات، صفحات ۱۸۷، ۱۸۸۔ ۲۔ ایضاً صفحہ ۵

۳۔ مولانا رومی کا ذکر اور یہ اعتراف اس نے اپنی ایک اور کتاب The Inner

Experience of a Psychoanalyst, Allen & Unwin,

London, 1949. میں خاصی تفصیل کے ساتھ اور بڑے دلچسپ انداز میں کیا ہے۔ ملاحظہ

اس موضوع پر کسی تفصیلی گفتگو کا یہ موقع نہیں۔ ایک مشہور ماہر نفسیات کی مدد سے یہاں یہ دکھانا مقصود تھا کہ محبت کا جذبہ ناگزیر طور پر جنسی جذبے کے ساتھ بندھا ہوا نہیں ہے بلکہ انسان کے نفسی نظام میں اس کا اپنا ایک مقام ہے جو جنس سے مختلف بھی ہے اور ارفع بھی۔ محبت بلاشبہ جنسی جذبہ میں گڈا اور بسا اوقات مدغم ہو جاتی ہے لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ یہ جنس سے الگ ایک جذبہ ہے اور اسے الگ رکھا جاسکتا ہے۔ اپنی غیر ملوث صورت میں محبت اعلیٰ ترین اور مقدس ترین انسانی جذبات میں سے ہے جس کی بدولت روح میں نکھار اور اخلاق میں بلندی پیدا ہوتی ہے اور انسان کی خفہ صلیاں بیدار ہوتی ہیں۔

دوسری بات مجھے یہ کہنا ہے کہ یہ جو انگریزی میں **محبت اور شخصیت** ایک مقولہ ہے 'جنگ اور محبت' میں سمجھی کچھ جائز

ہے، اس کی بنیاد بھی غلط مبنی پر ہے۔ جس طرح سچے مذاہب (مثلاً اسلام) اور بعض انسان دوست تحریکوں میں سمجھی کچھ جائز نہیں رکھا، اسی طرح اچھے اور بڑے انسان محبت میں 'سب کچھ روا نہیں رکھتے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جنگ اور محبت ہی کے میدان میں انسان کے ظرف اور ذوق کا حال کھلتا ہے اور اس کی سیرت بے نقاب ہوتی ہے۔ محبت انسانی شخصیت کے لئے میزانِ عدل اور عیارِ کامل ہے جس میں اس کا کھرا کھوٹا، حق و باطل کھل کر سامنے آ جاتا ہے۔ معمولی ذہن اور عامیانه تربیت کا انسان ان آزمائشوں میں پڑ کر جلد بے قابو اور اند خود رفتہ ہو جاتا ہے لیکن حقیقی معنوں میں بڑا انسان وہ ہے جو ہر حال میں اپنے ذہنی توازن کو قائم رکھے اور اخلاق کی اعلیٰ قدروں اور ذاتی وقار کے رشتے کو ہاتھ سے جانے نہ دے۔ ہمارے بعض مشاہیر کے ایسے خطوط بھی شائع ہوئے ہیں جن کو محبت کے خطوط کہا جاتا ہے۔ ان میں سے اکثر نے اظہار کا ایسا کھلا ڈال پیرایہ اختیار کیا جس

شاعروں، ادیبوں اور فنکاروں کے وہ جذبات 'انتسابات' کا پیرایہ ڈھونڈتے ہیں۔
چنانچہ ۱۳ جنوری ۱۹۰۹ء کے خط میں لکھتے ہیں :

عزلوں کا مجموعہ جلد شائع کرنے کا آرزو مند ہوں۔ یہ مجموعہ ہندوستان
میں طبع ہوگا۔ جرمنی میں جلد بندھے گی اور ایک 'ہندوستانی خاتون' کے نام
سے فخرِ انتساب حاصل کرے گا۔^۱

یہ مجموعہ کبھی شائع نہ ہوا۔ ممکن ہے مرتب بھی نہ ہو سکا ہو لیکن اس میں کوئی کلام نہیں
کہ ایک وقت یہ آرزو بڑی شدید اور سچی تھی۔ یہ آرزو وقت کے ساتھ ساتھ جن مرحلوں سے
گذری اس کا مطالعہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ محولہ بالا خط کے کوئی سو سااں بعد اقبال
یوں محسوس کر رہے تھے جیسے '— اب وہ رعنائی خیال کہاں'۔ اس کے باوجود وہ

لیکن ایک سال مزید گزر جانے پر ان کے دل کی کیفیت یکسر بدلی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اڑھائی تین سال پہلے کے شوق و آرزو نے واضح طور پر درد و یاس کا رنگ اختیار کر لیا ہے اور مجموعے کی اشاعت دور کی چیز معلوم ہوتی ہے۔ جولائی ۱۹۱۱ء کے خط کا یہ حصہ ملاحظہ ہو :

”نظموں کا مجموعہ بخوشی ارسال کروں گا۔ ایک دوست نے میری نظموں کی ایک بیاض ارسال فرمائی ہے۔ کاتب انہیں خوشخط لکھ رہا ہے۔ جب کتابت ختم ہو چکے گی تو نظر ثانی کروں گا۔ جو نظمیں اشاعت کے قابل سمجھی جائیں گی انہیں دوبارہ لکھاؤں گا اور ایک نقل آپ کی خدمت میں بھی پیش کروں گا۔ ممنونیت کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا آپ کی مسرت ہی میرا صلہ ہے۔ بلکہ اس تحسین و ستائش کے لئے جس کا میں مستحق نہیں ہوں۔ میں خود آپ کا احسان مند ہوں۔ لیکن یہ تو ارشاد ہو کہ یہ مجموعہ جو ایک دلِ خوشچکان کے نوابائے غم کے سوا کچھ نہیں آپ کے کس مصرف کا، ان میں زندہ دلی نام کو بھی نہیں۔“^۱

جنجیرہ آنے کی دعوت

پھر اس بات کو لیجئے کہ ان کو جنجیرہ آنے کی دعوت دی جاتی ہے لیکن بعض ناگزیر حالات کی بنا پر وہ اس دعوت کو قبول نہیں کر سکے جس کا انہیں خود بھی بڑا قلق ہے۔ اس دعوت اور اس کے عدم قبول میں جو پہلو پیدا ہوئے اور جس جس طرح ایک طرف سے شکوہ و ملامت اور دوسری طرف سے معذرت خواہی کی صورتیں پیش آئی ہیں وہ باہمی خلوص اور

تعلق خاطر کا بین ثبوت ہیں۔ جنجیرہ آنے کی دعوت کا سلسلہ (جو ایک سے زیادہ موقعوں پر دہرائی گئی) ۱۹۰۹ء کے اوائل سے شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ اس سال ۱۳ جنوری کے خط میں لکھتے ہیں :

”جنجیرہ آنے کی دعوت کے لئے آپ کا، نواب صاحب اور بیگم صاحبہ کا ممنون احسان ہو۔ یہ دعوت میرے لئے مسرت و منفعت کی سرمایہ دار تھی لیکن آپ جانتی ہیں میں نے حال ہی میں اپنا کاروبار شروع کیا ہے اور اسی لئے میری یہاں موجودگی اشد ضروری ہے۔ افسوس ہے مجھے دوسروں کی خاطر آپ کے لطفِ محبت سے محروم ہونا پڑ رہا ہے۔“

اس خط میں آگے چل کر اقبال یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ ستمبر کی تعطیلات میں جب چیٹ کورٹ بند ہو ان کے لئے جنجیرہ آنا ممکن ہوگا۔ اس کے باوجود جب وہ اگلے سال کے شروع (مارچ ۱۹۱۰ء) میں حیدرآباد گئے اور اس موقع پر بمبئی سے ان کو جنجیرہ آنے کی دعوت دی گئی تو وہ جب بھی اپنی اس خواہش کی تکمیل نہ کر سکے۔ اب دعوت دہندہ کو شکایت اور ملامت کا جائز طور پر حق حاصل تھا۔ چنانچہ ۳۰ مارچ ۱۹۱۰ء کے خط میں لکھتے ہیں :

”ملامت نامہ کہے لئے جس سے میں بے حد لذت اندوز ہوا سراپا سپاس ہوں۔ ایک درست کی ملامت سے زیادہ لطف کسی دوسری چیز میں نہیں ہر بائیس کا دعوت نامہ حیدرآباد میں ہی موصول ہوا تھا۔ میں نے فوراً بعد آپ کو لکھا کہ جنجیرہ آنا میرے لئے کیوں ممکن نہیں۔ کل واپسی پر آپ کا

۱۔ بمبئی کے پاس چھوٹی سی ریاست جنجیرہ کے والی اور محترمہ عطیہ بیگم فیضی کے بہنوئی ہر بائیس

لطف انگیز ملامت نامہ موصول ہوا۔ میں نے ہزبائی نفس کو تار دے دیا تھا کہ میں کالج کی مصروفیت کی وجہ سے جو بار بار میرے لئے ایک بار ثابت ہوئی ہے، شرف حائری سے محروم ہو گیا ہوں۔^۱
اسی خط میں آگے چل کر لکھا :

”شومی قسمت سے میں اپنے تعلق خاطر کے اظہار و اعلان کا عادی نہیں لیکن اسی عدم اظہار کی بدولت میرے تعلق خاطر میں ایک گہرائی اور گرم جوشی پائی جاتی ہے مگر دنیا یہ سمجھتی ہے کہ میں ایک بے حس انسان ہوں۔“^۲

ایسا معلوم ہوتا ہے اس قدر معذرت خواہی کے باوجود ان کی طبیعت مطمئن نہیں ہوتی اور ان پر فراوان شکاری اور وعدہ خلافی کا جو الزام عائد کیا گیا تھا اس کی چھن ان کے دل میں باقی تھی لہذا خط کے آخر میں معذرت اور صفائی کے لئے ایک اور پیرایہ اختیار کرتے ہیں :

”میرے طور طریقے انوکھے ہو سکتے ہیں لیکن اس دنیا میں ایسوں کی کیا کمی ہے جن کے اطوار مجھ سے بھی حیرت انگیز ہیں۔ موقع ہی انسان کی فطرت کا حقیقی معیار ہے۔ اگر کبھی وقت آیا تو آپ کو دکھا دوں گا کہ مجھے اپنے احباب سے کس قدر تعلق خاطر ہے اور ان کے لئے کس قدر دل سوزی مجھ میں پائی جاتی ہے۔ زندگی کسے پیاری نہیں ! لیکن اپنے آپ میں اس قدر قوت ضرور پاتا ہوں کہ جب ضرورت پڑے اسے دوسروں پر نشانہ کر دوں۔ فراوان شکاری و ریاکاری کو اشارۃً گناہ بھی مجھ سے منسوب نہ کیجئے گا کہ اس سے میری روح کو افیت ہوتی ہے۔ میری فطرت کے متعلق آپ کی

ناواقفیت پر لرز جاتا ہوں۔ کاش میں اپنا باطن آپ پر عیاں کر سکتا تاکہ میری روح پر فراموشگاری کا جو حجاب آپ کو نظر آتا ہے دور ہو جاتا۔“ ۱

ان معذرت خواہیوں کا اثر خاطر خواہ نہ ہوا اور غلط فہمیاں بدستور قائم رہیں تو، اپریل ۱۹۱۰ء کے خط میں پہلے تو ایک ماہر وکیل کی طرح ان تمام واقعات و مشکلات کو خالص منطقی انداز میں دہراتے ہیں جن کی بنا پر وہ ججیرہ نہ جاسکے تھے اور پھر لکھتے ہیں:

”مجھے اندیشہ ہے کہ آپ میری نیت اور میرے عمل کے متعلق ایک افسوسناک غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ اس کا تدارک بلا ملاقات ممکن نہیں۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ ہمارے تعلقات کے پیش نظر اب ہماری ملاقات لا بد ہو چکی ہے لہذا میں اس کے لئے نہ در وقت نکالوں گا۔“ ۲

پھر نواب صاحب اور یگم صاحبہ تک اپنی معذرت پہنچانے کی درخواست کرتے ہوئے لکھا:

”ان دنوں کی یاد میں جو بیت چکے ہیں مگر جن کی یاد میرے قلب میں تازہ ہے، نواب صاحب اور یگم صاحبہ تک میرا پیغام پہنچا دیجئے اور ان سے کیجئے کہ میری فروگزاشت کو لا پرواہی پر محمول نہ فرمائیں۔“ ۳

وجہ خواہ کچھ بھی تھے، ایک سے زیادہ بار دی جانے والی دعوت کا قبول نہ کیا جانا عزت نفس کا سوال سامنے لے آتا ہے اور بسا اوقات دلچسپ انتقامی کارروائی پر آمادہ کرتا ہے۔ چنانچہ ان سے اس قسم کا انتقام روارکھا گیا جس کا ذکر انہوں نے ان الفاظ میں کیا ہے

”میری مایوسی کا اندازہ کیجئے، جب مجھے دوسروں سے معلوم ہوا کہ لاہور آپ کے قدومِ مہمنتِ لزوم سے مستحضر ہونے والا ہی نہیں بلکہ ہوجکا ہے۔ آپ نے تو دوحرفی اطلاع تک سے دریغ کیا۔ آپ سے اتفاقِ ملاقات ہوگئی اور اس سے میرے قلق میں مزید اضافہ ہوا۔ میری رائے میں ان امور پر گفتگو ملاقات ہی پر اٹھا رکھنی چاہیے۔“

ذمہ داری کس پر؟ خطوط میں بعض جملوں سے باہمی اعتماد و احترام کا خصوصی اظہار ہوتا ہے مثلاً ”آپ جانتی ہیں کہ میں آپ سے کوئی بات چھپاتا نہیں، ایسا کرنا گناہ سمجھتا ہوں“ (اقبال نامہ حصہ دوم، ص ۱۲۹) ”آپ کی خواہشات کا احترام میں نے ہمیشہ ملحوظ رکھا ہے“ (ایضاً ص ۱۴۷)۔ ”منونیت کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ آپ کی مسرت ہی میرا صلہ ہے“ (ایضاً صفحہ ۱۴۷) ”ان دنوں کی یاد جو بیت چکے ہیں لیکن جن کی یاد میرے قلب میں تازہ ہے۔“ (ایضاً ص ۱۴۵) ”کاغذ جذبات انسانی کا کب متحمل ہو سکتا ہے اور کئی امور ایسے بھی تو ہوتے ہیں جن کا ضبطِ تحریر میں لانا مناسب نہیں ہوتا“ (ایضاً ص ۱۴۲)۔ ان میں ایک خاص نوع کی دلسوزی ہے اور کہیں کہیں بے تکلفی اور خوش دلی بھی جو بلاشبہ اس بات کی دلیل ہے کہ لکھنے والے

۱۔ ایضاً صفحہ ۱۴۴ ۲۔ بانگ درا کی ایک نظم ہے ”سیر فلک“۔ اس کا موضوع یہ ہے کہ شاعر خواب میں روزخ و جنت کی سیر کرتا ہے۔ جنت کو دیکھ کر تو اسے کوئی اچھا نہیں ہوتا کیونکہ وہ جیسی سنی تھی ویسی ہی ہے لیکن روزخ کو انتہا درجے کا سرد مقام دیکھ کر اسے سخت حیرت ہوتی ہے۔ اس پر فرشتے اسے بتاتے ہیں کہ دورخ کی کوئی گرمی نہیں۔ یہاں آنے والا ہر گناہگار اپنی آگ ساتھ لاتا ہے۔ (باقی اگلے صفحے پر)

ایک دوسرے کے بہت قریب ہیں لیکن ہر جگہ قلم ایک خاص ضبط و احتیاط کا پابند نظر آتا ہے۔ تمام خطوط میں فقط ایک مقام ایسا ہے جہاں اس نے اس وضع احتیاط سے ہلکی سی لغات اختیار کی اور ایک ایسی بات کاغذ پر لے آیا جسے اس ضمن میں حرفِ آخر کہنا چاہیے ایک اطالوی شہزادی کے خط کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ابھی چند روز ہوئے مجھے ایک اطالوی شہزادی کا خط آیا تھا جس میں اس نے میری چند نظمیں معہ انگریزی ترجمہ کے طلب کی تھیں لیکن شاعری کے لئے میرے دل میں کوئی دلولہ موجود نہیں اور اس کی ذمہ داری آپ پر عائد ہوتی ہے۔“

ایک اور شہادت

ابھی ایک دلیل ہمارے پاس اور ہے۔ محترمہ عطیہ فیضی نے خطوط شائع کرنے اور یورپ میں اقبال کی زندگی کے متعلق بیش قیمت معلومات فراہم کرنے کے علاوہ اپنی مختصر کتاب کے آخر میں ان کی زندگی اور شخصیت پر تبصرہ بھی کیا ہے۔ اقبال کی فکر و شخصیت پر بڑے بڑوں نے اظہارِ خیال کیا ہے اور آئندہ صدیوں تک یہ سلسلہ جاری رہے گا لیکن جس انداز سے اور جس زاویے سے محترمہ عطیہ فیضی نے یہ تبصرہ انجام دیا ہے اس کا شاید کسی اور کو حق نہ پہنچتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے علاوہ کسی نقاد یا سوانح نگار نے اس گوشے پر روشنی نہیں ڈالی جس کی طرف انہوں نے توجہ دلائی ہے۔ عطیہ فیضی وہ تنہا تبصرہ نگار

اہل دنیا یہاں جو آتے ہیں اپنے انکار ساتھ لاتے ہیں

اپنے اس خواب کی سرگزشت بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں ”میں بھی اس سلسلہ میں امکان بھر کو ملے جمع کرنے کی فکر میں ہوں لیکن یہاں کوئلہ کی کانوں کی بہت قلت ہے۔“ ایضاً ص ۱۳۰

ہیں جنہوں نے اقبال کی زندگی کو ایک المیہ قرار دینے کی جسارت کی ہے اور بہت سیدھے سادے اور دلنشیں انداز میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ہندوستان کی دنیا لوسی نضائیں ان کو اپنی آرزو کے مطابق ازدواجی زندگی بسر کرنے کا موقع نہ ملا تھا اور اس ناکامی نے ان کے دل و دماغ کو بے حد متاثر و مجروح کر رکھا تھا۔ وہ اپنی کتاب "اقبال" کے آخری پیرا گراف میں لکھتی ہیں :

"ہمارے ملک میں رسم و رواج کو بے انتہا اہمیت حاصل ہے اور اگرچہ ان کا مذہب سے حقیقتاً کوئی تعلق نہیں پھر بھی ان کو ایسا رنگ دیا گیا ہے کہ کوئی شخص خاندان کی مرضی اور خواہش سے باہر قدم نہیں رکھ سکتا۔ اس روش نے بیسیوں مردوں اور عورتوں کی زندگی تباہ کر ڈالی ہے اور اقبال کی زندگی بھی ایسے ہی ایک سفاکانہ المیہ کی مثال ہے جو خاندان والوں کی بٹ دھرمی سے رونما ہو[†]۔ جس اقبال کو میں یورپ میں جانتی تھی اس شخصیت کو میں نے ہندوستان میں کبھی نہ دیکھا اور جن لوگوں کو یہ موقع نہیں ملا کہ وہ اقبال کو اس کے اوائل میں دیکھتے وہ ہرگز اندازہ نہیں کر سکتے کہ وہ کس درجہ کی ذہانت و فطانت کے مالک تھے۔ ہندوستان میں ان کی طبیعت کا جو ہر ماند پڑ گیا اور وقت کے ساتھ اس احساس کی تلخی ان کے شعور میں سرائت کرتی گئی۔ وہ عمر بھر پڑے مردہ اور دل گرفتہ رہے کیونکہ انہیں خوب معلوم تھا کہ وہ کیا ہو سکتے تھے۔" میں جب یہ سطور لکھ رہی ہوں میرے ذہن میں دو تین ہندوستانی لڑکیوں کا خیال آ رہا ہے جن کی اعلیٰ اور نفیس ذہنی صلاحیتیں

[†] "This method has caused the ruin of a number of men and women of genius, and Iqbal's instance is a most cruel tragedy, caused by such family obstinacy." "Iqbal

ان کو درجہ کمال تک پہنچا سکتی تھیں لیکن خاندان کی خواہش آڑے آئی جو ان کو کسی شخص کے ساتھ بیاہ دینے اور ان سے سبکدوش ہونے کے لئے بے قرار تھا کیونکہ اسے فکر تھی تو صرف اس بات کی کہ وہ سوسائٹی میں جلد ایک معزز خاتون کہلانے لگے۔ اس بیچارہ کی زندگی کی اپنی تو کوئی قیمت ہی نہیں ہوتی، اصل قیمت اس بات کی ہے کہ وہ دوسروں کے نزدیک معزز ٹھہرے اور جاہل لوگوں کو بات کرنے کا موقع نہ ملے۔ اقبال کا المیہ دیکھ چکنے کے بعد میں اپنی قوم سے اپیل کرتی ہوں کہ وہ اس سے متنبہ ہو اور نوخیز زندگیوں میں دخل دینے سے پہلے سنجیدگی کے ساتھ غور کر لیا کرے۔

جہاں تک ہمارے موضوع کا تعلق ہے اوپر کی رائے سے اتفاق یا اختلاف کرنا کچھ ایسی اہمیت نہیں رکھتا جس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ محترمہ عطیہ فیضی صاحبہ کے ذہن میں اقبال کی 'ناکام گھریلو زندگی' کا احساس اس وقت بھی شدید تھا جب انہوں نے ۱۹۴۷ء کے قریب اپنے قیمتی مقالے کو سطور بالا پر ختم کیا۔ یہ احساس غلط ہو یا صحیح، نفسیاتی اعتبار سے اس کی اہمیت کسی طرح کم نہیں ہوتی۔ جس صورتِ احوال کو مولانا سالک نے (مرزا جلال الدین کے حوالے سے) علامہ اقبال کے 'جنت الفردوس' میں ہونے سے تعبیر کیا ہے، یہ باور کرنا مشکل ہے کہ محترمہ عطیہ فیضی اس سے ناواقف ہوں گیں۔ اس کے باوجود انہوں نے علامہ مرحوم کی زندگی کو بے تکلف ایک 'سفاکانہ المیہ' قرار دیا ہے۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں۔ حیرت کی بات جب ہوتی اگر وہ اس تعلق خاطر کے باوجود جو علامہ کو ان سے اور ان کو علامہ سے تھا وہ کوئی ایسا بیان دیتیں جو سالک صاحب کے بیان سے ملتا جلتا ہوتا۔

(۶)

مضمون کے آغاز میں ہم نے جو سوالات اٹھائے تھے، ان میں ایک تو زیر نظر دور میں اقبال کی عام قلبی و ذہنی کیفیات سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا ان اثرات سے جو بحیثیت مجموعی اُن کی شاعری اور زندگی نے ان واردات سے قبول کئے۔ پہلے سوال سے جس حد تک بحث ممکن تھی وہ اوپر آچکی ہے۔ اب ہم دوسرے سوال کو لیں گے اور طوالت کے خوف سے اس کو بہ اختصار پنپانے کی کوشش کریں گے

شخصیت و شاعری پر اثرات
محبت یا محبت میں ناکامی کے
اثرات مختلف لوگوں پر مختلف ہوتے

ہیں۔ بعض لوگ عمر بھر کے لئے یا ایک مدت تک مایوسی و افسردگی کا شکار ہو جاتے ہیں میر تقی میر کی یا اس پسندی و درد مندی کے پیچھے ان اثرات کی کارروائی سے انکار ممکن نہیں۔ جدید اردو شاعری کی تاریخ میں اختر شیرانی اور مجاز لکھنوی کی زندگی بھی انہی اثرات کی مثالیں ہیں۔ اقبال کے مزاج اور شخصیت میں خود اعتمادی اور توازن پسندی کی جو شان تھی اس نے ان کو یاس اور احساس نامرادی کی تلخیوں اور تاریکیوں سے بچالیا اس کی بجائے ان میں ایک خاص نوع کی دل سوزی اور درد مندی ابھرائی جو اپنے سوز و گداز اور درد و داغ کے باوجود صحت مند اور رجائیت پسند تھی۔ یہ صحت مند

۱۔ اردو ادب کی حالیہ تاریخ میں اختر شیرانی، مجاز، چراغ حسن حسرت اور منٹو کی بے وقت موت کمان کی کثرت سے مے نوشی کا نتیجہ ٹھہرایا جاسکتا ہے لیکن جہاں حسرت اور منٹو کے لئے مے برائے کی صورت تھی وہاں مجاز اور اختر کی مے نوشی 'غم جاناں' غلط کرنے کا ایک ذریعہ بھی تھی میراجی کو بھی سو خرا لڑکر وہ میں شامل کر لینا چاہیئے۔

گدازِ حواقبال کی شخصیت اور شاعری کا مایہ امتیاز ہے اور جس کی بدولت ان کے فکر کو جذبہ کارنگ و آہنگ نصیب ہوا، اگرچہ اور سرچشموں سے بھی فیض یاب ہوتا رہا وقت کے ساتھ ساتھ انہوں نے عشقِ رسول، عشقِ ملت، عشقِ انسانیت اور عشقِ باری تعالیٰ کی تمام ضروری اور حیات بخش منزلیں طے کیں اور ان کا قلب ان تمام اعلیٰ لطیف اور نازک کیفیات سے آشنا ہوا جنہیں بجا طور پر انسانیت کی ایک معراج قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن اس میں شک نہیں کہ اس جذبے کا ابتدائی دھارا انہی واردات و معاملات کے منبع سے پھوٹا جن کا مطالعہ ہم نے اوپر کیا ہے اور جنہیں عرفِ عام میں عشقِ مجازی کا نام دیا جاتا ہے۔

اس دور سے پہلے بھی اقبال کے یہاں سوز و گداز کی ایک کیفیت موجود تھی لیکن اس کا تعلق وارداتِ عشق سے کم اور حب الوطنی کے جذبات اور مجر و فکر سے زیادہ تھا یہی وجہ ہے کہ اس میں وہ شدت اور گرمی نہیں جو (مثال کے طور پر) ”حسن و عشق“ نوائے غم“ اور اس عہد کی دوسری نظموں کی خصوصیت ہے۔ یہاں سے اقبال کا عشق اور غم عشقِ انسانی حسن و شباب سے آشنا ہو کر حقیقت پسند بنتا ہے اور اس میں وہ گہرائی اور تاثیر پیدا ہوتی ہے جو پہلے ان کے یہاں موجود نہ تھی۔

اقبال نے اس حادثہ ”غم کو کس نظریے سے دیکھا اور کس سلیقے سے برداشت کیا اس کے جواب میں دو باتوں پر زور دیا جاسکتا ہے۔ اول یہ کہ ایسے شخص کی طرح جو حالات کی سنگینی پر بلبل اُٹھنے کی بجائے ان کو ناگزیر جان کر اپنے قلب و عکرمیں ان کی برداشت کا حوصلہ پیدا کر لیتا ہے، انہوں نے پیش آوردہ صورتِ احوال کو بڑی حد تک خندہ پیشانی اور خوش اسلوبی سے قبول کیا۔ اس کا ثبوت ”بانگِ درا“ کے حصہ سوم کی ایک نہایت اثر انگیز نظم ”دوستارے“ سے ملتا ہے جو اسی زمانے کی یادگار ہے (اور

اگست ۱۹۰۹ء کے "محرزن" میں شائع ہوئی تھی) اس کا موضوع یہ ہے کہ دوستار سے قرآن میں آئے تو ان میں یہ قدرتی تمنا پیدا ہوئی کہ ان کا یہ ملاپ مستقل صورت اختیار کر لے^۱ لیکن جوہی اس خواہش نے جنم لیا وہ ایک دوسرے سے جدا ہو گئے ؛ لیکن یہ وصال کی تمنا پیغام فراق تھی سراپا گردش ستاروں کا ہے مقدر ہر ایک کی راہ ہے مقرر اور اس سے ناگزیر طور پر جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ یہ ہے :

ہے خواب ثباتِ آشنائی آئین جہاں کا ہے جدائی

جو شخص اس حقیقت سے واقف ہے کہ شاعری بنیادی طور پر ایک تمثیلی فن ہے اور یہاں مشاہدہ حق کی گفتگو میں بادہ و ساغر کھے بغیر نہیں بنتی اس کے لئے یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ اس نظم میں 'ستاروں' سے کیا مراد ہے اور ان کی جدائی کس بات پر دلالت کرتی ہے۔ "دوستار سے" دراصل جدائی کے متعلق اقبال کے اپنے اندازِ نظر کی تلخیص ہے جس سے ظاہر ہے کہ انہوں نے اس صدمے کو آئین جہاں سمجھ کر ضبط و حوصلہ کے ساتھ برداشت کیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ان کی نظر غم کی تلخیوں پر ہی نہیں، اس کی فیض رسانیوں پر بھی تھی۔ انہیں جلد معلوم ہو گیا تھا کہ غم (غمِ عشق) انسان کی خفہ صلاحیتوں کو بیدار کرنے اور اس کی فطرت کو نکھارنے اور پاکیزہ بنانے کا بہت عمدہ نسخہ ہے اور اس کی بدولت اسے وہ مقام نصیب ہوتا ہے جو اس کے بغیر ممکن نہیں۔ غم ہمارے اندر ادراک

۱۔ مطالب بانگِ درا از غلام رسول مہر ص ۱۶۸

۲۔ تھوڑا سا جو مہرباں فلک ہو ہم دونوں کی ایک ہی چمک ہو

حقیقت کی صلاحیت پیدا کرتا ہے اور روحانی ترقی کی راہیں کھولتا ہے۔ اس قسم کے خیالات کا اظہار یوں تو انہوں نے زندگی بھر کیا ہے اور اس موضوع پر ”زبورِ غم“ اور ”بالِ جبریل“ میں خصوصیت سے بعض نہایت عمدہ اشعار ملتے ہیں لیکن اس کا پہلا واضح اور پرزور اعلان بھی انہوں نے اسی زمانے میں کیا جس کا مطالعہ ابھی ہمارے پیش نظر تھا۔ ”فلسفہ غم“ جو سر فضل حسین کے والد ماجد کے انتقال پر بطور تعزیت نامہ کے لکھی گئی (اور جولائی ۱۹۱۰ء کے ”مخزن“ میں چھپی تھی) موضوعاً تو غم مرگ سے تعلق رکھتی ہے لیکن اس کے آغاز میں شاعر نے بڑی عمدگی سے اس غم کے اثرات کا جائزہ لیا ہے جس کا رشتہ حسن و شباب سے قائم ہے۔ چنانچہ نظم کے دوسرے بند میں کہتے ہیں:

آرزو کے خون سے رنگیں ہے دل کی داستاں

نغمہٴ انسانیت کامل نہیں غیر از فناں

دیدہٴ بینا میں داغِ غم چراغِ سینہ ہے

روح کو سامانِ زینت آہ کا آئینہ ہے

حادثاتِ غم سے ہے انساں کی فطرت کو کمال

غازہ ہے آئینہٴ دل کے لئے گردِ طلاں

غمِ جوانی کو جگا دیتا ہے لطفِ خواب سے

سانریہ بیدار ہوتا ہے اسی مضراب سے

طارِ دل کے لئے غم شہپر پرواز ہے

راز ہے انساں کا دل غم انکشافِ راز ہے^۱

۱۔ مطالبِ بانکِ درا۔ ۲۔ جولائی ۱۹۱۰ء کے قریب جب اکبر الہ آبادی کی ایک غزل میں یہ مصرع ”غم بڑا مرگ حقائق ہے“ دیکھا تو پھر دکاٹھنے اور ایک سے زیادہ بار اس کی داد دی۔ دیکھئے اکبر مرحوم کے نام ان کے خطوط اقبال نامہ حصہ دوم صفحات ۴۱ اور ۶۴۔

اسی طرح 'نوائے غم' (دسمبر ۱۹۱۱ء) کو اس شعر پر ختم کرتے ہیں :

جس طرح رفعتِ شبِ نیم ہے مذاقِ رم سے

میری فطرت کی بلندی ہے نوائے غم سے

غم کی ناگزیری کو تو اور لوگوں نے بھی جانا اور مانا ہے لیکن اس کے قبول کرنے اور اس کی فیض بخشیموں کا اعتراف کرنے میں جس خوش سلیقگی، فراخوصلگی اور ژوف نگاہی کا ثبوت اقبال نے دیا ہے وہ صرف انہی کا حصہ ہے۔ مرزا غالب جب یہ کہتے ہیں :

حسنِ فروعِ شمعِ سخنِ دور ہے اسد

پہلے دل گداخت پیدا کرے کوئی

تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ غم کی افادیت اور تخلیق آفرینی کے قائل ہیں۔ اس کے

باوجود وہ اسے ایک گونہ احتجاج کے تحت اور نیم دلی کے ساتھ محض اس مجبوری کی بنا پر

قبول کرتے ہیں کہ اس کے سوا انہیں کوئی چارہ کار نظر نہیں آتا :

غم اگرچہ جاں گسل ہے یہ کہاں پھیں کہ دل ہے

غمِ عشق گر نہ ہوتا غمِ روزگار ہوتا

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں

موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

اقبال کے یہاں یہ تضاد، تذبذب یا نیم دلی نہیں۔ وہ غم اور فراق کے بارے

میں جس نتیجہ پر پہنچے تھے اس کی صحت و صداقت پر ان کا ایمان کبھی متزلزل نہیں ہوا۔ یہی

جہ ہے کہ عمر کے آخری حصہ میں بھی (بالِ جبریل، مطبوعہ ۱۹۳۵ء) وہ ان واردات کے

فتنہ میں نہایت مثبت انداز میں بات کرتے ہیں :